CAUSE ET CONSENTEMENT
I - Cours du 18 novembre 1987

J'ai à faire un choix, pour un an, d'un thème, d'un titre auquel m'adosser pour prononcer ici un cours qui vous communique non pas l'état, mais le mouvement d'un effort, d'un effort de réflexion. Cet effort de réflexion se poursuit ici même, dès lors que je n'apporte jamais ici une construction achevée mais des éléments, des feuilles qui ne sont pas reliées dans un ordre invariable. Donc, lorsque j'ai à faire ce choix, j'ai une discipline qui consiste à ce que je me rapporte non pas à ce que je sais, mais vraiment à ce que j'ignore. Ce n'est pas seulement parce que le facile m'ennuie, mais parce que je vais vers ce qui me résiste. Si j'ai une pente, c'est une pente vers le difficile. C'est une pente vers ce que j'évite. Autrement dit, je m'efforce de prendre pour cible ce que je contourne, ce que je pense avoir contourné auparavant.

J'arrive donc devant vous comme celui qui ne sait pas. Mais être ici, à cette place d'enseignant où je me trouve, c'est accepter d'être mis en demeure d'avoir un savoir. Ca veut dire que le fait que je consente à être ici, vous donne une créance sur moi. Ces deux termes de demeure et de créance sont des termes juridiques et qui concernent le sujet comme sujet de droit. La demeure, quand il s'agit de la mise en demeure, ce n'est pas la maison ou l'habitation ou le chez-soi, mais exactement le retard. La demeure au sens propre, au sens ancien, c'est là où l'on reste et où l'on prend du retard par rapport à ses dettes. C'est de là que le terme de demeure en est venu à signifier là où l'on est chez soi.

Donc, dans ce cours, je ne suis pas dans ma demeure mais en demeure. Je ne suis pas chez moi, je suis en retard sur ce qu'il y a à savoir. Lorsqu'on dit qu'il y a péril en la demeure, ça ne veut pas dire qu'il y a le feu à la maison, ça veut dire qu'il y a péril au retard. Cela dit, on comprend bien pourquoi ça a glissé à ça. En effet, quand on a le feu aux trousses, on ne peut plus tarder. Donc, le commencement d'un cours, pour moi, c'est cela : une mise en demeure qui vient de vous, vous qui me rendez déjà responsable du retard que je mets à remplir mes obligations.

J'ai dit que de ce fait, je vous donnais une créance. Du seul fait d'occuper cette place, je suis déjà votre débiteur, puisqu'une créance, juridiquement, c'est ce qu'on a le droit d'exiger de quelqu'un. Apparemment, les choses en sont venues au point que vous avez le droit d'exiger de moi que je m'y retrouve dans la psychanalyse, dans sa pratique et dans sa théorie, telle qu'elle est avant tout articulée pour nous par Lacan. Je me sens évidemment très inégal à ce droit que l'on a sur moi. En plus, puisque c'est une créance, il faut que je considère que c'est un service que vous me rendez. En effet, du fait que vous êtes là, je suis obligé de penser que vous pensez que je suis solvable sur cette question. La créance, c'est le même mot que celui de confiance, que celui de croyance. Je vous ai apparemment donné créance en ma véracité. De ce fait, il faut que je tienne compte de ceci, qui est un poids, que vous ajoutez foi à ce que je dis. Autrement dit, c'est bien votre créance qui me met en demeure. Autrement dit, je ne peux pas rêver que je suis seul dans le rapport à l'ignorance et au savoir.

Dans ce cours, il faut que je tienne compte, depuis le début et structuralement, du fait que vous êtes là en tiers, et que, si je me livre à penser, à réfléchir et à écrire, c'est en fait pour, ce cours, le parler en public, pour le public que vous constituez. Ca veut dire qu'il faut que je tienne compte du fait que dans une certaine aire, dans une certaine surface, il y a des gens pour donner créance à ce que je dis concernant la psychanalyse, et que par là, quoi que j'en aie, quoi que je m'en sente, je suis, dans cette aire, supposé savoir. Je ne formule ceci que pour la surprise que ça comporte pour moi. Je ne dis pas que je sois le seul à être supposé savoir, je dis que je le suis.

Cette aire, je peux la désigner. Elle ne recouvre pas entièrement le public qui est ici, bien qu'il entretienne avec elle des rapports étroits. Ce public est jointé à cette aire qui s'appelle l'Ecole de la Cause freudienne. Du coup, je me sens responsable, je suis amené à me sentir responsable non seulement de ce que je fais et de ce que je dis, mais aussi de ce que font dans la psychanalyse ceux qui donnent créance à ce que je dis. C'est écrasant et ça ne porte pas à la bonne humeur.

Se joue donc ici une partie. Peut-être se jouait-elle déjà avant que je sois en demeure, mais je ne m'en rendais pas compte. Je ne m'en rendais pas compte parce que je croyais être chez moi. J'étais seulement en retard. La partie qui va se jouer va donc encore se

calculer pour moi entre mon ignorance, abyssale, insondable, et les créants. Il faut que j'arrive à rester juste en deçà de mon ignorance et à me placer un pas en avant de notre savoir, afin que je puisse, à ce savoir, lui donner du branle et essayer de piquer au bon endroit. Chaque année, bien sûr, je prends la suite. Seulement, ça n'a rien d'automatique, je dois refaire le calcul à chaque fois. Je dois aussi faire foi dans la rencontre.

Ce que je voudrais faire comme cours cette année répond à un calcul dont j'indique la complexité, puisqu'il porte à la fois sur mon rapport à mon ignorance et à mon savoir, mais aussi à l'effet que ça a fait à ceux qui me font créance. Ce cours répond donc à un calcul complexe, mais simplifions tout cela au sentiment d'urgence. D'ailleurs, c'est l'urgence qui commande. Je fais le calcul après, pour comprendre.

J'ai le sentiment d'une urgence. Cette urgence, je peux la formuler d'une façon qui ne vous dira pas grand chose, en disant qu'il s'agit que notre structuralisme ne verse pas dans le mécanisme. De le formuler ainsi me fait apercevoir que je suis dans la position de devoir vouloir que ça fasse de l'effet. Paul Valéry trouvait ça d'un vulgaire… Vulgaire serait de parler pour vouloir faire de l'effet à un public. On peut aussi vouloir faire le dégoûté, mais, pour les raisons que j'ai dites, je ne le peux pas, ou je ne le peux plus.

Ce sentiment d'urgence, je vais le dire autrement. Il s'agit de serrer plus près ce que nous faisons dans l'analyse, et de serrer plus près dans la théorie ce que nous en disons entre praticiens, dans le coloque des praticiens. Au fond, quelle place faisons-nous dans la théorie à ce qu'on peut entendre dire d'un patient ? Nous nous réglons sur le dit lacanien de ne pas répondre à la demande, mais il y a quand même une demande à laquelle nous répondons, à savoir la demande d'analyse. Bien sûr, cette demande d'analyse, nous l'encadrons, nous la soupesons, nous la prenons avec des pincettes. Cela s'appelle les entretiens préliminaires. Mais il y a bien un élément que nous exigeons et qui est une initiative de la part de celui qui vient nous voir, à savoir qu'il y mette du sien. Il y a bien un élément d'initiative qui est là inéliminable, un élément d'auto-affirmation.

Autrement dit, comment est compatible que voisinent pour nous, dans la psychanalyse, la notion d'un déterminisme du sujet – notion qui est massivement accentuée par Lacan quand il formule que le sujet est l'effet du signifiant et que l'objet *a* est la cause du désir – avec l'appel que nous faisons à la valeur de l'initiative et même à l'exigence de la décision ?

C'est pourquoi l'expression de *désir décidé* pose la question de ce qui est, dans l'expérience analytique, présent d'un appel fait à la volonté libre, c'est-à-dire à la volonté qui peut s'engager dans un devoir. C'est cette problématique qui est à la fois désignée et étouffée lorsqu'on met en avant des termes comme celui de *contrat initial* nécessaire au départ d'une analyse. Ce terme n'est certes pas fait pour nous satisfaire, mais celui qui vient à la place, celui de *désir décidé*, ne fait que mettre en pleine lumière le paradoxe que le terme de contrat efface.

L'appel d'une instance qui peut s'engager dans un devoir, c'est bien ce que comporte en soi-même l'impératif freudien rappelé par Lacan et traduit de diverses façons, le « *Wo Es war, soll Ich werden* » - « Là où c'était, je dois advenir comme sujet » : c'est la traduction de Lacan dans « Subversion du sujet ». Ou encore : « *Là où c'était, ce qu'est Je doit venir* » : c'est la traduction donnée par Lacan après « La science et la vérité » et qui est parue dans le numéro 28 d'*Ornicar ?* sous le titre « Compte rendu avec interpolations du Séminaire de *L'Ethique* ».

Au fond, le *soll* du devoir, dans ses résonances d'impératif, pose la question de la place à faire ou non, dans la psychanalyse, à l'instance d'une volonté vide. Le terme de *werden*, lui, n'appartient à rien d'autre, il faut le dire clairement, qu'à la théorie de la liberté. Il ne faut pas croire ici que l'élément de la décision que j'accentue soit destiné à rester une fois pour toutes à l'orée de l'analyse. Cette décision se répercute tout le long d'une analyse, dès lors qu'il est question d'une transformation, d'un changement, voire d'une mutation, chaque fois qu'une interprétation est introduite par l'analyste.

De quel ordre est cette mutation ? Suffit-il de poser que l'inconscient étant une pensée, un ensemble de pensées, un foisonnement de pensées qui subsistent comme interdites à la conscience en tant que réflexion, serait une prise de conscience ? Il faut avouer que tout en tenant à distance la notion d'une prise de conscience, nous avons pu, à mon séminaire sur « La direction de la cure », repérer, sinon un flottement, du moins l'usage répété d'expressions qui, sur ce point, sont floues. Par exemple quand il a pu s'agir, pour tel

patient de Lacan, de *lui faire reconnaître que*. Quel est le statut de ces termes ? Quelle est cette instance, dans la psychanalyse, qui est en mesure de reconnaître que ?

Nous avons encore le *lui faire découvrir que, lui faire saisir que, l'amener à deviner que*. Irait-on même jusqu'à dire qu'il s'agit de le réveiller, qu'on ne ferait que mettre en valeur l'appel fait à une composante que nous ne savions pas de prime abord trouver dans le sujet comme effet. Le sujet est radicalement effet et, en tant que tel, il ne paraît pas en mesure de formuler quelque auto-affirmation que ce soit. A cet égard, je considère qu'il y a là un écart entre l'appel que nous faisons au statut éthique du sujet – quand nous réclamons de lui de répondre à un impératif – et le statut d'effet où nous le cantonnons non seulement par rapport au signifiant, mais encore, en tant que sujet du désir, par rapport à l'objet cause.

De ces circuits où je vous amène, j'en ai donné le coup d'envoi un petit peu juste avant ce cours, c'est-à-dire dimanche dernier, en essayant d'en marquer le point tout de suite, avec les effets de sidération ou d'ambiguïtés qui vont éventuellement avec l'effort pour dire la chose en fonçant dessus. Ici, par contre, j'étends mes circuits, qui se trouvent pris dans le thème de la liberté du seul fait qu'il y a celui de la causalité. Ces deux termes de causalité et de liberté s'appartiennent. C'est même explicitement sur le fondement d'une théorie de la causalité, que Lacan n'a pas cessé de remettre sur le métier le fait que s'est établie dans l'âge moderne la première et décisive théorie de la liberté.

Ce qu'il y a eu de décisif dans la connexion de la liberté à la causalité s'est opéré chez Kant et a depuis lors dominé ce qui a pu s'en penser. La causalité et la liberté sont en connexion et il est évident que pour marquer le point, je ne suis pas passé par la causalité. En effet, la causalité, croyons-nous, ça nous connaît. Nous sommes de fervents partisans de la causalité. Par contre, nous ne savons peut-être pas si bien en quoi la liberté entretient avec la causalité un certain nombre de rapports qui feraient qu'on gagnerait peut-être à apercevoir la théorie de la causalité à partir de la liberté.

Devant des psychiatres qui ne faisaient pas le poids, Lacan, en 67, avance la thèse slon laquelle l'homme fou c'est l'homme libre. J'y vois le rappel que nous nous aveuglons à nous en tenir à la forclusion primordiale considérée comme un mécanisme, à ne jamais remonter au-delà du fait de la forclusion conçue comme inconditionnée, c'est-à-dire comme l'impasse, le point d'arrêt de la causalité. Nous sommes implicitement dans un mécanisme. Le terme de déclenchement est d'ailleurs bien fait pour diriger dans le sens du mécanisme. De plus, mécanisme il y a, n'en doutons pas. Il y a un *automaton* déclenché par une *tuché*. Il y a une certaine rencontre psychotique qu'il vaut mieux évidemment repérer. Mais de ce que le déclenchement de la psychose soit d'ordre automatique sur fond de forclusion, il ne s'ensuit pas que La forclusion soit inconditionnée.

J'ai pu, ailleurs qu'ici, attirer l'attention sur le bas de la page 581 des *Ecrits* où le terme de forclusion est rapporté au fait de l'enfant envoyant balader l'imposture paternelle. C'est, en deça de la forclusion et de ses effets automatiques, renvoyer à ce qui n'est rien de moins qu'une position subjective, position qu'il n'y a pas lieu d'éliminer de la psychose.

Ceci est évidemment un peu bref, un peu mince pour balancer la construction signifiante à quoi cet écrit se voue. Mais il y a néanmoins là l'écho, l'indication de ce qui se poursuit dans « Propos sur la causalité psychique », c'est-à-dire de ce thème de la liberté dans la psychose. Sans doute cet écrit est-il construit avec des références à Hegel sur la question de la folie, jusqu'au point de dire que c'est chez Hegel que l'on peut trouver la formule générale de cette dernière. Mais il y a la notation, sans doute plus sérieuse, qui implique dans la causalité de la folie *« une insondable décision de l'être »*. Et ce qui se trouve là, page 177 des *Ecrits*, rebondit d'une autre expression faite pour faire barrage à tout organicisme de la psychose qui n'est foncièrement rien d'autre qu'un mécanisme : *« La folie exige l'insaisissable consentement de la liberté. »* A cet égard, nous retrouvons, avec ce terme de consentement ou de décision, un registre qui est étranger à tout mécanisme et qui est à l'origine même, là où peut s'engager notre pratique analytique et où elle peut se poursuivre valablement.

Ce point de vue est évidemment extrême. Le structuralisme auquel nous nous référons n'y conduit pas de sa propre pente. Appelons ça, comme Lacan lui-même, non pas notre structuralisme, mais notre terrorisme, un terrorisme qui tient à ceci que Lacan formule en pleine vogue structuraliste, que je prends pour ma part à la lettre et que je resitue aussi à

sa place dans la clinique, à savoir : *« De notre position de sujet, nous sommes toujours responsable. »*

Quels sont les rapporets entre le sujet responsable et le sujet de la science ? Est-ce le même ? Où se place, dans l'analyse, ce à quoi le cardinal Newman donnait le nom d'assentiment ? L'assentiment est bien impliqué par Lacan dans la causalité même de la folie. Ca n'a apparemment pas de place assignable dans la structure.

Ce rappel de la responsabilité de la position subjective, c'est-à-dire du choix que cette position comporte, est un rappel articulé par Lacan dans « La science et la vérité », au moment même où il réaffirme un statut structuraliste du sujet comme sujet de la science. Il ne peut donc suffire de renvoyer les « Propos sur la causalité psychique » à l'époque existentialiste de Lacan. C'est là que le concept de cause trouve sa place, exactement sa place de médium dans cette contradiction.

L'écho de ce thème, nous le retrouvons encore, quand, à propos de cette forme spéciale de causation qu'est la sexuation, au moment même où il utilise fonction et variable comme mécanismes, c'est encore en termes de *dire que oui* ou *dire que non* que Lacan inscrit le sujet. *Dire que oui*, c'est aussi bien ce que nous avons appelé le consentement. *Dire que non*, c'est bien, si on éveille le concept de forclusion qui paraît statique, ce qui est présent dans la dynamique du sujet.

Dire non à la fonction du père. Il y a là une formule qui évidemment ne suffit pas à caractériser la psychose, dès lors que dans une autre modalité elle vaudrait aussi pour l'hystérie. Il faut dire que l'écho que peut prendre une formule comme celle de la dénonciation de l'imposture paternelle, peut très bien être un écho hystérique. C'est d'ailleurs peut-être pour cela que la formule a plu. Mais au sein même d'un mécanisme construit sur fonction et variable, c'est-à-dire sur un mécanisme déterministe qui est celui que Lacan réprouve dans « Propos sur la causalité psychique », une place est par lui pourtant réservée au *dire que oui* et au *dire que non*.

A cet égard, la problématique que je commence à disposer devant vous, elle conduit à ce qui est la théorie de l'énonciation. Qu'est-ce que c'est que cette place de l'énonciation que nous réservons par rapport à celle de l'énoncé ? C'est la façon dont nous habillons en termes linguistiques la problématique du consentement et du rejet, la problématique de la dénonciation, de la croyance et du doute. Si j'ai évoqué le sujet du droit, c'est bien parce que le sujet dont il s'agit dans la psychanalyse n'est pas un sujet de fait. Quels que soient les faits, ils ne comptent qu'à partir du dit, c'est-à-dire de la position que le sujet prend par rapport à ses propres dits, c'est-à-dire ce qu'on peut appeler son dire. Pour ce qui est du dit ou de l'énoncé, il y a ou il n'y a pas. A cet égard, on peut dire que ce qui fonctionne sur ce registre-là est de l'ordre apophantique : ça y est ou ça n'y est pas. Mais une fois que c'est dit, il y a encore la position subjective qui ne s'épuise pas du fait du dit et qui s'inscrit par rapport à ce dit.

C'est là que le dit se modalise. Il se modalise de toutes les positions que le sujet)peut prendre à l'endroit du signifiant. C'est là qu'il peut dire *peut-être*, c'est là qu'il peut dire *je crois que si* ou *je crois que non*, ou *sûrement*, etc. C'est là qu'il prend position par rapport au signifiant. C'est là qu'il n'est pas sûr qu'un sujet qui dit, croit ce qu'il dit. C'est là aussi qu('il peut dire quelque chose pour voir si vous le croyez, en réservant par ailleurs son consentement.

Vous savez jusqu'où Freud est allé dans son thème de la dénégation. La dénégation, ça se présente comme une négation pure et simple. Ca se présente comme la phrase : *Ce n'est pas ma mère*. Vous savez comment Freud analyse techniquement cette phrase. Il y a, premièrement, le signifiant *ma mère*, puis, en un second temps, ce signifiant, pour pouvoir être dit ou admis, se modalise commez négation. A cet égard, la négation est une modalité subséquente à la thèse du signifiant.

Ce quii est inéliminable de toute théorie de la causalité en psychanalyse à partir de l'identification – c'est bien à cela, en effet, que conduit cette théorie de la causalité –, c'est le temps de la position subjective. Il n'y a ici nul automatisme, nul mécanisme qui est à l'oeuvre initialement. Il y a avant tout une position subjective au regard du signifiant, et par rapport à quoi celui qui refuse ce signifiant peut alors être dit libre. Le sens négatif – il y en a un – de la liberté dans la psychanalyse, c'est la liberté par rapport au signifiant. Comment alors le consentement s'opère-t-il ? Dans le rejet lui-même, il y a en effet consentement à

auttre chose. Comment est-ce que le consentement s'opère ? C'est ce que je commencerai à vous dire la fois prochaine.

CAUSE ET CONSENTEMENT II
Cours du 25 novembre 1987

Comment la thèse du sujet comme effet du signifiant est-elle compatible avec certaines expressions de Lacan ? – des expressions comme « *intention de signification* », « *volonté de jouissance* », *décision du désir* », etc. Je constate que nous mettons volontiers en avant le désir, la jouissance, voire la signification, mais que les autres termes, comme ceux d'intention, de volonté ou de décision, se font parmi nous plus discrets. Je mets donc un coup de projecteur là-dessus, d'autant plus que dans le compte rendu ras de la pratique, dans ce qu'on appelle le contrôle, mais aussi dans l'entretien des analystes, ces termes sont singulièrement plus présents.

Est-ce qu'il faut concevoir que nous sommes là en retard sur la théorie ? Nous savons, bien sûr, que le sujet n'est qu'un effet, mais nous ne pouvons pas nous empêcher d'en parler comme d'une initiative, comme d'une spontanéité. Sommes-nous en retard ? Y a-t-il là autre chose que nous n'avons pas encore pensé ?

Pour articuler en problème cette difficulté obscure, je trouve un appui dans l'écrit de Lacan qui s'intitule « La science et la vérité », qui est un texte qui est justement fait pour articuler la psychanalyse et la science sur ce qui leur serait commun, à savoir précisément le sujet. Cette thèse a eu du retentissement depuis que nous nous sommes mis à en lui en donner et à nous enchanter du fait que le sujet sur lequel la psychanalyse opère est le sujet de la science. C'est le sujet cartésien saisi au moment de son émergence comme *cogito ergo sum*, c'est-à-dire saisi entre pensée et être, même si cet être, dans cette formule même, se donne pour un vide, une coupure, une discontinuité dans l'étant, se donne comme non substantiel.

Je ferai quand même tout de suite remarquer que le sujet de la science est un sujet qui est défini par son rapport au savoir. Notez bien, à cet égard, que le savoir est antinomique à la science. Ce sujet de la science est fait d'un rapport antinomique au savoir qui est de rejet. Descartes lui-même obtient son sujet par un rejet de toute représentation, c'est-à-dire par un rejet de l'imaginaire, suivi d'un rejet hyperbolique de tout savoir, c'est-à-dire du symbolique. Ce sujet de la science ne s'instaure que par un moment qui est rejet du savoir. C'est un sujet qui ne croit à rien. Il ne croit à rien sauf à *cogito ergo sum*. Est-ce une déduction ? C'est au moins un *donc*. Il croit quand même à un *donc*, à un *ergo*.

C'est sur la base de ce rejet de tout savoir et de toute représentation préalables que le savoir comme scientifique s'établit, une fois déblayées les armoires du savoir, comme l'aristotélicisme de la Sorbonne et ses fantaisies doctrinales. Descartes fait table rase de ce qui s'enseignait comme savoir, pour instaurer un nouveau mode du savoir qui est le savoir comme scientifique, et qui suppose précisément qu'on ne considère pas que le mode essentiel du savoir soit l'érudition, que ce qui dirige et oriente c'est de savoir ce qui a été dit avant et d'en faire le recueil. Mais alors que le moment d'émergence cogital est fait du refus de donner sa foi, fut-ce à l'évidence, il faut, sur l'autre versant, refaire alliance avec l'Autre, c'est-à-dire croire en Dieu, et même s'apercevoir que l'on ne pouvait formuler le *cogito ergo sum* que sur le fondement de cet Autre.

Ce sujet du *cogito ergo sum* n'est pas pour autant le sujet de l'impératif freudien, le sujet qui répond au « *Là où c'était, je dois advenir.* » Le sujet de la science, tout ce que l'on peut en

dire, c'est qu'il est – et cela même si une fois que la science se construit, il n'est plus saisissable et se trouve aboli. On ne peut en parler que dans les termes de l'être, c'est-à-dire : il est ou il n'est pas. Le sujet cartésien se pose dans ce clivage de l'être et du non-être. Ce n'est pas du tout le cas du sujet du savoir. Il y a un écart entre le sujet cartésien et le sujet freudien. Ce n'est pas par excès que Freud formule et que Lacan accentue ce « *Wo Es war, soll Ich werden* ».

Le sujet de la science est irresponsable. On le voit tous les jours. Les comités d'éthique sont faits pour tenter d'y parer, mais enfin, il n'empêche qu'il y a une antinomie entre le sujet de la science et le sujet responsable. Lacan, au moment même où il formule que le sujet de la psychabnalyse est le sujet de la science, trace aussitôt une démarcation énigmatique. Elle est énigmatique parce qu'elle est strictement contradictoire avec la première : « *C'est là que doit être prise une démarcation : de notre position de sujet, nous sommes toujours responsables.* » Voilà ce que dit Lacan page 858 des *Ecrits.*

Ca veut dire que vous n'êtes nullement absous de votre responsabilité par aucun déterminisme. Il n'y a pas de psychanalyse concevable pour un sujet, tant qu'il s'imagine qu'il n'y est pour rien dans son symptôme. Les entretiens préliminaires se réfèrent justement à ce *je n'y suis pour rien*. Il s'agit alors de savoir si *je n'y suis pour rien*, qui est pardonnable, est décidé à se maintenir, à rester maçonné, ou bien si c'est bougeable, si on peut responsabiliser le sujet.

Nous voyonc bien là un écart entre le sujet de la science et celui de l'éthique. Eh bien, l'effort de Lacan, celui qui permet de formuler que le sujet de la psychanalyse est le sujet de la science, c'est de chercher comment s'articulent les deux. Il le discute, par exemple, s'agissant de Lévi-Strauss. Est-ce que les mythants croient aux mythes ? Et de quelle façon y croient-ils ? Il n'y a qu'à penser aux rapports plutôt complexes qu'entretient le croyant vis-à-vis de sa foi. Il y a quand une position qui consiste à en prendre et en laisser, et qui, sous un certain angle, est autorisée par la hiérarchie. Il y a un savoir très précis des modalités de l'adhésion aux signifiants religieux. Si l'un de ces soit-disant sauvages prenait comme informateur un croyant de nos contrées qui lui parlerait par exemple de la Sainte-Trinité ou de l'Immaculée Conception et ne lui communiquerait pas la position de quant à soi où l'on peut se tenir par rapport à ces dogmes, eh bien, le sauvage en question en conclurait que c'est nous les sauvages. Il trouverait dans cette théologie l'équivalent des mythologiques lévi-straussiens.

Par là, vous avez peut-être la notion de ces modalités de l'assentiment subjectif qui ne sont pas du tout déductibles d'une articulation signifiante. Vous pouvez avoir une articulation signifiante qui a sa consistance, que ce soit celle des mythes ou celle de la théologie, mais quant à savoir l'implication subjective par rapport à ces signifiants, c'est un autre registre. C'est ce que Lacan formule exactement en disant que Lévi-Strauss ne peut faire ses mythologiques qu'à la condition du rejet, hors du champ de la structure, de l'assentiment du sujet en tant que mythant. Ce sujet que l'on ne questionne pas sur l'assentiment qu'il donne, Lévi-Strauss l'appelle tout simplement *ego*. Ce n'est qu'un point, un point dont il n'y a rien de plus à dire. C'est ce qui conduit Lacan à déduire que dans ce structuralisme la construction n'est pas corrélée au sujet responsable mais au sujet de la science. C'est peut-être déjà suffisant pour saisir que la thèse selon laquelle le sujet de la science est celui sur lequel opère la psychanalyse ne dit pas tout.

Est-ce que, dans la psychanalyse, il est possible de rejeter hors du champ l'assentiment du sujet ? Dans quelle mesure est-ce possible ? D'un côté, il le faut. C'est ce que veut dire l'interprétation analytique. Si vous croyez que votre interprétation en tant qu'analyste ait l'assentiment du sujet, vous n'êtes pas sorti de l'auberge. Il est évident que l'interprétation analytique est fondée sur le rejet de l'assentiment du sujet hors de la structure. C'est ce qui permet à l'analyste de dire : c'est ainsi que ça se combine, même si vous n'êtes pas d'accord.

Donc, de ce côté-là, c'est bien sur le sujet de la science que la psychanalyse opère. C'est en quelque sorte un sujet qui n'a pas son mot à dire. Aussi paradoxal que ça puisse paraître, le sujet de l'association libre n'a pas son mot à dire, il a simplement à dire. L'interprétation de la dénégation suppose la réduction du sujet au sujet de la science, au sujet auquel on ne demande pas son avis. Il peut prendre position par rapport à ce qu'il a dit, mais cette prise de position même fait partie de ce qu'il a dit. Ca s'égalise, ça se collapse avec ce qu'il a dit, il ne peut pas le surplomber. Voilà ce que veut dire, au ras de la pratique,

opérer sur le sujet de la science. Mais ça n'efface pas ce dont je veux faire un problème. Ca n'efface pas ce paradoxe, cette antinomie qu'il y a entre ce sujet de la science qui n'a pas son mot à dire, et le sujet responsable auquel, quoi que nous ayons, nous faisons appel.

Je voudrais noter tout de suite que le terme que j'ai souligné, celui de *rejet du savoir* s'agissant du sujet cartésien qui est le sujet de la science, fait bien saisir en quoi Lacan a pu à l'occasion parler de psychose concernant la science, en quoi il a pu mettre une forclusion à ce qui est le départ du discours scientifique. Lacan a noté une forclusion dans la science qui tient à ce rejet du savoir – rejet initial et qui est aussi un rejet foncier de la croyance. Avoir l'esprit scientifique, c'est proscrire les préjugés, c'est fermer la porte à tout ce qu'il y a déjà. Pour inventer la loi de la chute des corps, il faut commencer par rejeter toutes les évidences empiriques. Il faut vraiment fermer les yeux et calculer. La logique, Leibniz l'appelait la pensée aveugle. Cet aveuglement, dans notre langage, c'est un rejet, c'est une forclusion de toute croyance qui est au principe de toute théorie de la science. Le principe de l'épistémologie, c'est la forclusion.

Evidemment, Lacan est passé d'une traduction à l'autre s'agissant de la *Verwerfung* freudienne. Il est passé de la traduction de *rejet* à celle de *forclusion*. Le mot de forclusion, ça dit que c'est dehors. Ca laisse évidemment échapper l'indication qu'il y a dans le terme de rejet, et il pourrait y avoir intérêt à réveiller ce terme.

Vous savez comment, dans le texte sur la dénégation et dans la reprise que Lacan a pu ren faire, se figure ce teme de *Bejahung* si important pour Freud. C'est justement sur quoi la *Verwerfung* opère. La *Bejahung*, pour Freud, c'est la dimension qui donne la racine du jugement attributif, c'est-à-dire de la condition qu'il faut pour que l'on puisse dire de quoi que ce soit, que c'est, ou ce que c'est. C'est une dimension primaire, la condition même pour que quelque chose existe, ou plutôt pour que quelque chose soit. La *Bejahung*, c'est là où s'opère le *Que la lumière soit !* Lacan le dit, à cette époque, dans des termes plus heideggériens : *« C'est la condition primordiale pour que du réel quelque chose vienne à s'offrir à la révélation de l'être. »*

Ce terme de *Bejahung* se traduit normalement par *affirmation*. C'est la notion que ce qui est déterminant pour le sujet, pour la structure du sujet, c'est jusqu'où s'est étendue son affirmation inaugurale. C'est dans un temps ultérieur, et sur le fondement de cette affirmation, que le refoulement freudien peut avoir un sens. Si l'on sait par la psychanalyse quelque chose dans la dénégation et dans le symptôme, alors il faut qu'en deçà de la négation, qu'en deçà de la méconnaissance, il y ait eu une reconnaissance première, ou au moins une connaissance première. Il faut bien qu'on ait d'abord admis. La *Bejahung* est cette admission première. C'est alors dans un temps second que vous avez la dénégation, et c'est ensuite que l'on espère que vous allez par l'analyse pouvoir l'admettre à nouveau par une négation de la négation :



3 négation
----
2 dénégation
----
1 Bejahung

Les termes équivoques que l'on peut trouver chez Lacan, comme ceux de *« faire sentir au sujet », « lui faire savoir », « lui faire s'apercevoir », « lui faire lire »*, etc., sont logés en 3. C'est ce qui permet à la *Bejahung* de se dévoiler. La notion de la *Verwerfung*, celle du rejet primordial, touche à la *Bejahung* même. Elle la met en cause. C'est en quoi Lacan a trouvé juste de distinguer la *Verneinung*, qui est au niveau 2, et la *Verwerfung*, la forclusion comme distincte du refoulement, qui se situe au niveau 1, et qui fait qu'une *Bejahung* essentielle n'opère pas :



négation

Verneinung

Verwerfung

Vous connaissez la position de Lacan, à savoir que la *Bejahung* essentielle pour que l'ordre du symbolique tienne ensemble, c'est la *Bejahung* du Nom-du-Père. Si cette *Bejahung* du Nom-du-Père est assurée, alors on est dans la névrose. Par contre, s'il n'y a pas eu cette *Bejahung* mais forclusion ou rejet du Nom-du-Père, alors on est dans la psychose. Ca veut dire que ce qui était pour Freud affirmation première comme possibilité du jugement attributif, est tout simplement pour Lacan la symbolisation. Il faut que le réel ait été symbolisé pour qu'il puisse venir à se dire dans l'analyse. Il ne peut venir à s'y dire que parce qu'il a été d'abord symbolisé.

Ca, on le sait. On le sait, mais l'accent que je veux faire porter là est sur le *Ja*. La particule *Be* qui est au départ, c'est un intensif, un intensif de ce qui est au fond un *oui* fondamental. On peut reprendre, comme Lacan le fait, la symbolisation, le symbolique, etc., mais ce qui est aussi présent dans la *Bejahung*, c'est ce *oui*. C'est ce *oui* à quoi s'oppose le rejet qui est au coeur de la forclusion. Un *oui* c'est un accueil, un assentiment du sujet, un consentement. La thèse de Lacan c'est que, certes, il y a une structure, une combinatoire qui est là, que vous y croyiez ou non, un peu, beaucoup, passionnément, à la folie, mais que ce qui n'est pas éliminable du rapport à cette structure, c'est l'assentiment ou non , les modalités de l'assentiment que le sujet y donne.

C'est comme ce que vous avez peut-être admis quand j'ai évoqué la complexité de la modalité subjective par rapport aux dogmes : là, tout est affaire de croyance. C'est bien pourquoi Lacan allait jusqu'à dire que la foi est le mode le plus profond du rapport de l'homme à la réalité. A la réalité, disait-il à l époque, mais il faudrait dire que c'est le rapport le plus profond de l'homme au signifiant, de l'homme à la structure. C'est bien quand il y a à la base un *oui* fondamental, que du sujet – même quand il se présente en disant *je mens* – vous pouvez dire qu'il dit la vérité :

3 vérité
----
2 je mens
----
oui

C'est sur cet énoncé que vous pouvez pratiquer la négation de la négation. C'est pour cela que si le patient vous dit : *Plus jamais ça, adieu*, vous lui dites : *Certainement, demain, à la même heure.* On ne fait pas ça systématiquement, mais ce que je veux dire, c'est que c'est fondé sur cette structure-là, sur le fait qu'il y a un *oui* quelque part. Il faut déjà qu'il y ait ce *oui* pour qu'il y ait analyse.

Evidemment, c'est fondé sur l'idée que même si vous n'y croyez pas, que même si vous refusez votre croyance, le symbolique n'en existe pas moins. Ce n'est pas parce que vous allez forclore le signifiant du Nom-du-Père que ça va devenir imaginaire. Au contraire, à partir du moment où vous ne l'admettez pas à titre de symbole, il va revenir dans le réel, et ce dans la mesure même où vous, comme psychotique, vous n'y croyez pas. C'est la valeur propre de l'hallucination.

Dans la théorie même de la forclusion, il y a un rejet qui est impliqué, un retranchement. La structure, elle, elle est là. A sa façon, elle est complète. C'est le sujet qui retranche un élément de sa *Bejahung*. Ca ne fait qu'accentuer le paradoxe que je mets en valeur.

Il faut quand même que j'annonce le terme qui pour Lacan fait la médiation entre le sujet de la science et le sujet responsable. C'est un terme que nous utilisons couramment mais que nous ne mettons peut-être pas à sa juste place. Il s'agit du terme de cause. Ah ! la cause… c'est un terme qu'on ne nous pardonne pas. Il faut les voir, les élèves de Lacan, les élèves d'avant 1963 !… Ils en ramènent pour dire que la notion de cause est vraiment

incompatible avec la psychanalyse. Ca leur reste en travers de la gorge. Ce mot de cause, ça les rend fous furieux. Ca rend furieux aussi les autres, ceuc qui ont quitté Lacan vers 80-81.

Pour ce qu'il s'agit de la cause chez Lacan, voyez la page 869 des *Ecrits* où l'usage du terme de médium est employé pour qualifier la cause. C'est là le terme d'un mouvement dont nous voyons les scansions dans les textes qui précèdent immédiatement celui-ci, à savoir « Subversion du sujet », puis « Position de l'inconscient », puis enfin « La science et la vérité » où la cause est présentée effectivement comme médium entre le sujet de la science et le sujet responsable, entre le *cogito ergo sum* de Descartes et le *soll Ich werden* de Freud.

C'est ce qui conduit Lacan à formuler mystérieuresement que cette cause dont il voit le signifiant dans le *ergo* du *cogito*, est recouverte par le *soll Ich*, par le *je dois* ou par le *dois-je*. Voyez ce qu'il en dit page 865 : *« Or cette cause, c'est ce que recouvre le* soll Ich*, le* dois-je *de la formule freudienne, qui, d'en renverser le sens, fait jaillir le paradoxe d'un impératif qui me presse d'assumer ma propre causalité. »*

Cette proposition est illuminante. Un impératif qui me presse d'assumer ma propre causalité : c'est comme cela que Lacan formule l'impératif qui est présent dans la psychanalyse Ce n'est pas un impératif corrémlatif d'une liberté, mais un impératif corrélatif d'une causalité. L'impératif kantien, *« Agis de telle sorte »*, presse le sujet d'assumer sa liberté. C'est au moins la façon pour lui de pouvoir connaître qu'il est libre, puisqu'il peut être sujet de cet impératif universel. L'impératif freudien selon Lacan renvoie au contraire à ceci, que je suis causé.

Je suis causé. C'est au fond réaffirmer le déterminisme freudien, mais il s'y ajoute la question de savoir si je l'assume ou pas. C'est une expression qui vient de l'existentialisme, sauf qu'ici, chez Lacan, il s'agit d'un existentialisme à l'envers, et qui consiste non pas à assumer ma liberté, mais ma causalité. C'est pourquoi Lacan, dans ce texte, fait un détour par la Chose. La Chose va avec la cause. Il s'agit de la problématique de la position première du sujet par rapport à la Chose, à l'égard de ce à quoi le sujet se réfère d'abord, et où ce rapport se formule justement en termes de foi, de croyance, d'aversion, d'attirance ou de compulsion.

Par rapport à ce premier terme Autre, le sujet est dans une relation comme telle pathétique. C'est ce par rapport à quoi il prend sa distance première, cette distance qui est ce que Freud a appelé la défense, et dont le refoulement est un mode. C'est d'abord que le sujet a à se défendre. C'est là qu'il prend à proprement parler son orientation subjective. On peut dire que c'est antérieur au mathème et que ça le conditionne. Lacan, à l'époque, en parle en termes *« d'affect primaire antérieur à tout refoulement »*. Cet affect primaire antérieur à tout refoulement, ça désigne le niveau de la *Bejahung* où se joue l'orientation du sujet et où se trouvent reliés d'une façon primordiale l'affect et le consentement.

Ce dont il s'agit avec ce terme de cause, c'est de cette connexion de l'affect et des modes du *oui*. C'est présent, même si l'on ne s'en aperçoit pas du côté du sujet. On s'en aperçoit au moins du côté de l'analyste, dans l'expérience elle-même, puisqu'il faut bien, pour que vous soyez en analyse, que quelqu'un d'autre dise oui.

A la semaine prochaine.

CAUSE ET CONSENTEMENT III
Cours du 2 décembre 1987

Je vais aujourd'hui traiter de la connexion entre la théorie de la cause et la question du sens. Rapprocher ces deux termes de cause et de sens paraît certes s'imposer par la pratique de la psychanakyse et l'enseignement de Lacan, mais aussi au-delà et plus généralement. Il suffit que je cite une proposition commune : *Tout dépend du sens que vous donnez à ça.* Cette proposition est un appel à vous comme sujet, comme sujet qui donne du sens. C'est une catégorie que j'introduis ici très simplement, et qui a son statut noble dans la traduction française des phénoménologues allemands. Faisons bien attention à la notion qui est incluse dans le *tout dépend du sens que vous donnez à ça.* Cette notion suppose le sens comme indéterminé avant que vous ayez procédé à la donation. Ca implique que le fait n'a pas de sens en lui-même.

Sortez. Personne ne sort puisque je ne l'ai pas dit du ton qu'il fallait, mais sur le ton de la citation. Ca implique donc que le fait, l'événement, n'a pas son sens en lui-même. Ca implique que le sens n'est pas déjà écrit, et que, s'il y a de l'écrit, le sens dépend encore de comment on lit cet écrit. On est introduit ici à l'indéterminisme du sens, à ce qui, dans le sens qu'on donne, apparaît sinon inconditionné, du moins imprévisible. S'il y a des conditions du sens, puisqu'il s'agit de donner du sens à *ça* qui est avant, ce n'est pas pour autant qu'il y aurait des causes du sens. Il y a ici un hiatus entre condition et cause, pour autant que la cause détermine.

Je crois vous amener là à la notion que le sens est l'un des noms de la liberté. Le sens, vous le donnez, et si vous avez à le donner, c'est précisément parce qu'il n'est pas déterminé. Ca comporte tout simplement que le sens n'est pas l'effet d'une cause, et cela dans la mesure même où le rapport de la cause à l'effet n'a de sens que s'il s'agit d'un rapport déterminé et intégralement calculable. Un tel rapport n'a une telle valeur – valeur mise à l'oeuvre dans le discours de la science, dans l'expérimentation – que si l'effet est prévisible à partir de la cause. Si vous réglez au plus près la disposition des causes, les effets sont prévisibles – sauf causes contingentes et adjacentes dont vous n'avez pas tenu compte dans vos calculs.

Le registre du sens comme tel introduit, lui, une rupture, une discontinuité. Si je dis *la question du sens*, c'est parce que le sens est une question : qu'est-ce que ça veut dire ? La question du sens trouble le rapport de la cause à l'effet. Elle ne paraît pas pouvoir s'y inscrire. Le père donne un coup, l'enfant pleure. On peut penser qu'on a là un rapport de la cause à l'effet. Seulement, ce qui glisse entre cette cause et ce supposé effet, c''st l'interprétation du coup. Ca peut être une tape, une petite tape amicale, et puis ça peut intervenir dans le contexte d'un jeu. Après tout, les coups peuvent bien avoir cette valeur de démontrer que tu existes pour moi. Il y a bien une communication sémantique entre l'acte d'amour et être battu ou battre. En un sens, le coup c'est une forme, certes assez fruste, de reconnaissance, de la reconnaissance de l'Autre dans son être, d'autant plus être qu'il est strictement insupportable. C'est une façon de dire : *Tu ne m'es pas indifférent. Tu me cherches, eh bien, tu m'as trouvé.*

A cet égard, si le coup est un signifiant, son signifié est assez indéterminé. Ce signifiant couvre une très large gamme de significations. Il n'y a rien qu'on ne puisse dire par des coups. C'est bien pour cela qu'entre le signifiant et le signifié, il y a place pour un *qu'est-ce que ça veut dire*. Ce *qu'est-ce que ça veut dire*, qui fait de tout événement un signifiant, laisse le signifié à l'état de question, à l'état de *x*.

C'est là que s'introduit la notion élémentaire qu'il y a lieu de décider le sens. Si le mot de décision n'a pas tout son poids pour nous, relevons-le de ce qu'il soit le terme même de Gödel : *« problème de la décision ».* C'est un terme qui figure aussi bien dans les *Ecrits* et dans le texte freudien. C'est dire que la question du sens conduit au sujet. Elle conduit au sujet comme ce qui décide du sens, c'est-à-dire qui le lui donne, voire même qui le lit – la question se posant s'il peut, le sens, se lire d'une seule manière ou de plusieurs. La question du sens conduit au sujet, dans la mesure où le rapport du signifiant au signifié n'est pas un rapport de cause à effet.

C'est ce qui fait le ressort de ce que Lacan oppose à Henri Ey dans leur débat sur la causalité psychique, débat fondé sur une opposition et une dialectique de la cause et du sens. Ce débat, qui a le fou pour personnage central, est un débat qui reste d'actualité. C'est une actualité qui reste la nôtre aujourd'hui pour avoir été fixée par Emmanuel Kant à la fin du XVIIIe siècle. C'est un débat que nous impose, avec ses termes mêmes, avec sa problématique même, l'émergence et l'installation du discours de la science dans le monde. Tant que c'est ça qui organise notre réflexion, ces termes nous sont prescrits.

La position d'Henri Ey s'exprime comme un organo-dynamisme, et Lacan le réduit à sa formule de base, à savoir celle d'un organicisme, certes enrichi par le dynamisme, l'énergétisme et le gestaltisme. Cette position, si enrichie soit-elle, est foncièrement un physicalisme. Ca repose sur ce qui fait l'objet des succès de la physique, c'est-à-dire le rapport de causalité, la notion d'un ra pport déterminé de la cause à l'effet dans l'ordre de réalité qui soutient la physique et qui est l'étendue, une étendue sans âme où il n'y a pas d'implications, une étendue qui a ses parties à l'extérieur de ses parties, ou comme s'exprime Descartes, *partes extra partes.*

La perpective physicaliste ne reconnaît pas d'autre réalité que cette étendue où sont prouvables et expérimentables des rapports de causalité déterminés. C'est là une thèse sur la cause, et plus spécialement une thèse sur la cause dans l'ordre psychique. C'est dire que tout ce qui est de l'ordre de la cause, même s'agissant du mental, est à trouver dans l'étendue physique sous les espèces d'une interaction moléculaire. Ce sont les termes de Lacan à l'époque, en 46, et nous n'avons rien à y corriger, puisque les progrès de la biologie moléculaire, qui sont indiscutables, s'inscrivent dans cet ordre de réalité.

Je vous fais noter que *« cette interaction s'exprime sous la forme d'un rapport de fonction à variable, lequel constitue son déterminisme ».* Je cite là les *Ecrits*, page 152. Cette thèse est donc celle d'une causalité dans l'ordre psychique, et dont le postulat est toujours réductible à une causalité physique, à quoi Lacan n'oppose rien d'autre que le sens, le registre du sens, à savoir, dit-il page 146, *« que la folie est vécue toute dans le registre du sens ».* Ce registre du sens constitue un ordre de réalité sui generis, c'est-à-dire qui n'est pas réductible au rapport de la cause à l'effet tel qu'on peut l'entendre dans l'ordre de la réalité physique. A l'ordre de réalité physique, Lacan oppose un ordre de réalité psychique qui est de part en part sémantique, c''st-à-dire qui relève du sens.

Il ne suffit pas d'un déficit engendrant un certain nombre d'effets troublants pour qu'il y ait folie. Il n'y a folie que selon le sens que le sujet donne aux phénomènes qui l'assiègent, et parce que le fou communique ces phénopmènes comme le visant personnellement. Ils font sens pour lui. C'est en quoi il ne suffit pas de dire que le patient, parce qu'il est fou, se trompe, au sens où il y aurait erreur induite par une déficience d'ordre physique. Ce n'est pas seulement qu'il se trompe mais qu'il y croit selon un certain mode, c'est-à-dire qu'il y adhère, qu'il y donne son consentement à partir de ce qui fait sens pour lui.

Ce qui fait que dans ce texte surprenant s'installe, au coeur de la folie, un sujet responsable, responsable du sens qu'il donne. Du seul fait que le rapport de cause à effet est là contesté par Lacan dans sa dimension physique, on ne peut faire appel, pour expliquer la folie, qu'à une *«insondable décision de l'être »*, qu'à *« un insaisissable consentement de la liberté ».*

Vous savez que dans « Propos squr la causalité psychique », Lacan se rallie à la thèse de la psychogenèse des maladies mentales. Il va dans ce texte beaucoup plus loin que dans sa thèse de psychiatrie. Dans ce texte, Lacan tranche. Il tranche en disant qu'il y a une causalité d'ordre psychique qui n'a rien à faire avec la causalité d'ordre organique. Cette causalité psychique, disons-le simplement, c'est la liberté du sujet. A cet égard, la causalité psychique est d'un tout autre ordre que la causalité physique, puisqu'elle ne peut nullement

s'exprimer comme un rapport de fonction à variable. A l'origine, c'est-à-dire à la place de la cause, elle évacue toute détermination organique, détermination qu'elle n'admet à la limite que comme adjuvant pouvant vaforiser ce qui est essentiellement une décision du sujet.

C'est cela qui est la place de la cause, une fois qu'elle est nettoyée de toute causalité physique. C'est le sujet libre. C'est dit discrètement, ce n'est pas ce qui est au premier plan, mais c'est bien ce que suppose la définition de la folie à partir de la méconnaissance. Cette folie, Lacan va en chercher la formule générale chez Hegel, dans son analyse de la loi du coeur. La cause en tant qu'elle est le sujet libre, conduit à mettre en fonction dans la folie une méconnaissance qui n'est rien d'autre que refoulement. C'est un refoulement dans la mesure où le sujet qui méconnaît est le sujet supposé reconnaître pour pouvoir méconnaître systématiquement.

La conséquence clinique de cet abord ne fait pas la différence entre psychose et hystérie. Si le terme qui revient est celui de folie, c'est bien parce que ce qui est visé est une dimension clinique où psychose et hystérie sont indistinctes. C'est ce qui donne toute sa valeur au titre ultérieur de Lacan : « D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose" », où il ne lui vient pas à l'idée de mettre la méconnaissance au coeur de la psychose. Il y met une forclusion, ce qui est autre chose que le refoulement.

Dans « Propos sur la causalité psychique », nous assistons à une sorte de dissolution clinique de la psychose qui est saisie comme folie en général, comme loi du coeur : le sujet méconnaît que ce qu'il censure dans le désordre du monde n'est que la manifestation inversée de son propre être. Ce qu'il censure ainsi, mérite de lui être retourné sous la forme d'un *c'est toi-même*. Vue ainsi, la loi du coeur a pour clef le narcissisme. Ce désordre du monde que tu repousses au gré de ce que tu penses, c'est toi-même.

Sous le nom de *formule générale de la folie*, Lacan s'établit ainsi en un lieu où il y a continuité entre psychose et hystérie. Le terme de méconnaissance qui est là employé ne fait pas la différence entre refoulement et forclusion. Il ne s'agit pas de défendre une continuité clinique entre psychose et hystérie, mais de faire apercevoir dans quelle perspective il y a qauelque chose de commun, et qui tient à une distance prise à l'endroit de l'identification. Il y a bien sûr identification dans la psychose et dans l'hystérie, mais ce à quoi s'attache précisément le sujet hystérique, c'est à mettre en question les identifications infatuées, à mettre toujours en question Napoléon en tant qu'il se croirait peut-être Napoléon. Par là-même, le sujet hystérique se pose comme sujet libre, comme sujet qui ne se satisfait pas de s'identifier à ce qu'on lui propose, et qui met en question cette identification. Le sujet hystérique rêve d'être un sujet non identifié comme l'est le psychotique.

Ce qui fait, de ce point de vue-là, la faiblesse de l'abord de Lacan dans « Propos sur la causalité psychiquue », c'est ce qu'il appelle la folie, et justement pour la rendre humaine, pour réinclure le fou dans l'humanité. Il le réinclut si bien que la folie n'est plus là qu'un autre nom du narcissisme. C'est en quoi il peut dire que la folie est *« la virtualité permanente d'une faille ouverte dans l'essence de l'homme »*. En fait, la faille qu'il désigne ainsi, c'est la faille qu'il a mise en scène dans son « Stade du miroir », c'est-à-dire une discordance entre réalité et idéal. A cet égard, l'aliénation primordiale du moi est déjà indicative.

La folie c'est le narcissisme, mais c'est le narcissisme lacanien et non pas le narcissisme freudien. Le narcissisme lacanien est essentiellement un narcissisme divisé, aliéné. C'est un narcissisme qui a précisément pour ressort l'impossible *moi égale moi* qui est en définitive ce que vise la quête éperdue de la folie. Cette affirmation de non-identité ne fait jamais que se formuler que comme l'affirmation de ma différence, qui est pour le sujet foncièrement suicidaire, puisqu'elle le voue à rayer tout ce qui est de l'Autre dans son être au nom du *moi égale moi*. N'ayant pas d'autre substance que ce qui lui vient de l'Autre, ce sujet n'étreint ce *moi égale moi* que dans le champ de la mort. C'est en quoi Lacan peut dire que le sacrifice primordial est suicidaire.

Ce tour que je fais de « Propos sur la causalité psychique » achoppe peut-être sur des éléments freudiens que Lacan laisse de côté. Je les mettrais en valeur en vous citant la page 187 des *Ecrits*, où la décision est exactement rapportée à l'identification : *« Les premiers choix identificatoires de l'enfant, choix « innocents », ne déterminent rien d'autre, en effet, à part les pathétiques « fixations » de la névrose, que cette folie par quoi l'homme se croit un homme. »*

Là, il faut le dire, les guillemets signalent l'embarras, l'embarras du terme même de fixation. Ces guillemets sont appelés par le fait qu'un sujet libre peut avoir une fixation. S'il est libre, comment peut-il avoir une fixation ? Le sujet est ce qui devrait pouvoir remettre en cause ses fixations et spécialement ses fixations identificatoires. Cette phrase même comporte que pour Lacan, à cette date, la causalité psychopathologique est celle qui va de la cause comme identification à l'effet comme fixation. Et la cause comme identification, elle est soumise à un choix qui ne peut être là rapporté qu'à une insondable décision de l'être, l'insondable décision du sujet de s'identifier à ça, ou bien, à ses risques et périls, de le refuser. C'est en quoi la folie comme identification à soi enveloppe des risques. La formule générale de la folie comme loi du coeur et méconnaissance, c'est celle qui tente en court-circuit l'identification à soi.

On trouve là, en filigrane, le choix de l'identification dans son rapport à la fixation que nous retrouverons précisément chez Freud mais d'une tout autre façon. Freud, lui, n'est pas phénoménologue comme Lacan. On trouve chez lui une dialectique du choix et de la fixation qui fait, si je puis dire, l'âme de sa clinique.

Avant d'y venir, il faut s'apercevoir comment Lacan a renié une conception trop simple du rapport de fonction à variable. S'il a pu dater de son « Instance de la lettre » le moment où il s'est mis à l'heure de la psychanalyse, c'est bien parce que c'est l'écrit où le sens est exactement inscrit dans un rapport de fonction à variable. C'est ce qui permet le retour à la linguistique. C'est défaire le lien du sens et de la liberté. C'est réinscrire le sens dans un rapport de fonction à variable. C'est ce que ne dit pas encore l'écriture de S/*s*, parce que c'est tout à fait compatible avec la notion du *tout dépend du sens que tu donnes à ça*. Mais ce rapport de fonction à variable est bien celui qui s'introduit dès que l'on transforme cette formule en celle-ci, pour traduire l'incidence du signifiant sur le signifié :

$$f(S)\ \frac{1}{s}$$

Avec cette formule, il y a, contrairement à ce que j'ai amené au départ, un rapport de cause à effet dans le registre du sens. Et ce rapport de cause à effet peut être écrit sous le rapport de fonction à variable. Dans les formules de la métaphore et de la métonymie, il s'agit précisément d'écrire, sous forme d'une équation spéciale, le signifié, qui apparaît à droite, comme une fonction du signifiant qui, lui, apparaît à gauche : f(S) = s.

C'est cela qui montre le chemin parcouru depuis « Propos sur la causalité psychique ». Vouis savez comment ce rapport est écrit. Il y a au moins deux causalités du signifié, selon qu'il émerge ou qu'il n'émerge pas, et ceci jouant par rapport aux deux possibilités du signifiant : la possibilité métonymique de la connexion (-), et la possibilité métaphorique de la substitution (+). Je ne m'attarde pas là sur la métaphore et la métonymie, mais je fais valoir que c'est une écriture en termes de fonction et variable, où le statut du signifié est déterminé par un certain état du signifiant. C'est même ce qui permet à Lacan de volontairement confondre le passage du signifiant dans le signifié avec la place même du sujet. C'est un pas décisif et qui fait coupure.

Qu'est-ce qui rend possible, là, de changer toutes les perspectives ? Ce que nous avons dit au début garde toute sa valeur tant que nous confrontons le sujet avec le signifiant au singulier. Tant que nous ne raisonnons que sur un signifiant, on peut s'interroger sur ce que ça veut dire, et donc considérer que le sens n'est nullement déterminé par ce signifiant, au point que nous devons faire appel au choix, à la décision pure du sujet qui donne le sens :

$$\frac{S}{x}$$

Qu'est-ce qu'introduit en plus cette construction que je vais écrire au tabkleau ? Elle introduit en plus l'autre signifiant. Mais cet autre signifiant, celui qui vient à côté et qui rétroactivement nous autorise à mettre 1 sur le premier, permet alors de déterminer le sens qui se produit. Le sujet, qui dans la première construction est un sujet libre, devient ici un sujet coincé. C'est un sujet coincé d'être déterminé par la relation du signifiant binaire au signifiant unaire :

$$\frac{S_1 \leftarrow S_2}{x} \qquad \frac{S_1 \leftarrow S_2}{\$}$$

Le déport que je fais valoir à partir de ces schémas, c'est que le sens n'est pas libre, et cela dans la mesure où c'est l'Autre qui le donne. Ce schéma comporte que le sujet reçoit le sens de l'autre signifiant. C'est ce qui fait que Lacan écrira s(A) le signifié de l'Autre, alors que tout son « Propos sur la causalité psychique » est au contraire fondé sur le signifié du sujet qui nous laisse effectivement devant l'insondable décision de l'être. Ce qu'on a ici, par contre, c'est l'insondable décision de l'Autre.

L'aliénation de « Propos sur la causalité psychique », c'est l'aliénation narcissique. C'est celle qui voue le moi à ne recevoir son identité que de l'image de l'autre. Cette aliénation n'est pas traduite dans cet écrit comme une aliénation sémantique, celle qui fait que le sujet reçoit le sens de l'Autre. C'est bien ce qui fait que le schéma de l'aliénation que Lacan propose à la fin de ses *Ecrits*, mérite d'être mis en parallèle avec « Le stade du miroir ».

Dans le schéma de l'aliénation sont inscrits du côté de l'Autre deux signifiants mais pas un seul. Dès lors, le choix du sujet s'articule entre être et sens. Si le sujet choisit l'être, il est alors coupé du sens de l'Autre, il est pétrifié. S'il choisit l'Autre, il a chance de pouvoir donner sens à son être, mais ce sens n'est jamais que le sens de l'Autre. Si du côté de l'être, il y a pétrification, de l'autre côté il y a nécessairement méconnaissance. Si le sujet fait le choix du sens à recevoir de S2, il n'aura plus S1 à sa disposition. Il y aura refoulement. Nous avons là une autre théorie de l'aliénation que celle du narcissisme, que celle de la dépendance à l'image qui ne permet nullement de faire cliniquement la différence entre l'hystérie et la psychose.

Je ferme cette parenthèse pour isoler ce qu'a été pouir Lacan, avant qu'il fasse de la causalité psychique une causalité signifiante, cette nouvelle causalité psychique qui est l'intersubjectivité. Je ne recule pas, en effet, à reprendre l'analyse de cette intersubjectivité comme causalité psychique. Cette intersubjectivité, il faut dire qu'elle est inconnue chez Freud, du moins explicitement. Non pas qu'il n'ait pu s'y intéresser, puisque ça s'élaborait à l'époque en même temps que son travail. Il n'aurait pas été impensable qu'il lise Husserl, qui est né d'ailleurs à vingt kilomètres de chez lui. Mais enfin, il n'y a pas thématiquement chez Freud, et à la suite chez ses élèves, la moindre référence à la fonction de l'intersubjectivité.

Par quoi est-ce que Lacan a défait le physicalisme freudien ? celui qui s'exprime de réinscrire la psychanalyse dans les sciences de la nature. Il l'a défait à partir de la notion de l'Autre, de la notion du sens. On ne peut pas dire qu'il l'a appris de Freud. Il l'a retrouvé chez Freud mais il ne l'a pas appris de Freud. Notons que c'est en tant que psychiatre que Lacan a embrassé la phénoménologie. Il a été jaspersien, c'est-à-dire qu'il a mis au premier plan les relations de compréhension. Il a donc atteint Husserl à partir de Jaspers. Il a fallu Husserl.

Il a fallu Husserl, et puis il a fallu Hegel. Le rapport de l'esclave et du maître tel que le présentait Kojève, c'était bien un rapport intersubjectif au coeur de la dialectique. Puis après, il a encore fallu le troisième H, c'est-à-dire Heidegger. Husserl, Hegel, Heidegger : ce sont les trois H que Sartre met en série au début de *L'Etre et le néant*. Ce sont autant de références qui, il faut bien le dire, ne sont aucunement freudiennes, et qui montrent à partir de quoi, et avec quelles difficultés, Lacan s'est mis à lire Freud. La trajectoire de l'enseignement de Lacan, au moins pendant ses dix premières années du Séminaire, est

faite de la reformulation de Freud à partir de ce qu'il avait acquis de Husserl, de Hegel et de Heidegger, puis des structuralistes.

Bien sûr qu'il y a tout le temps, chez Freud, la relation à l'Autre, mais elle apparaît essentiellement dans le transfert, c'est-à-dire comme étant au départ une relation d'amour éprouvée par Freud comme une résistance. Notez bien que quand Lacan entreprend pour la première fois de parler de l'expérience analytique comme telle dans l' « Au-delà du preincipe de réalité », il le fait explicitement au titre d'une description phénoménologique où il met tout de suite en valeur la fonction de l'Autre comme interlocuteur. C'est d'abord à partir d'une évidence de l'expérience qu'il fait valoir que le langage est la première donnée de l'expérience. C'est pourquoi nous pouvons encore réclamer un statut d'évidence pour cette donnée.

Le langage, Lacan le définit alors non pas tant comme ce qui signifie quelque chose, que comme ce qui signifie pour quelqu'un. Ce *pour quelqu'un* suffit à installer le statut de l'Autre dans l'expérience. L'important est qu'il y ait déjà, à ce niveau phénoménologique, comme une priorité dans l'expérience. Ce point de vue phénoménologique de Lacan est non physicaliste. L'antiphysicalisme que Lacan exprime à l'endroit de Ey, n'est pas une position qui lui est propre. C'est la position traditionnelle des phénoménologues depuis un demi-siècle. Et c'est bien ce qui fait le malentendu créatif au départ de l'enseignement de Lacan. Si l'on a vu affluer les phénoménologues autour de Lacan dans les années 60, c'était bien fondé sur cette solidarité antiphysicaliste.

L'effort théorique de Lacan, c'est de reformuler les thèses physicalistes de Freud dans un sens phénoménologique, c'est-à-dire dans le sens où il y a primauté du rapport à l'Autre. Quelles thèses de Freud ? Spécialement les thèses de Freud sur le développement, celle où, à lire Freud honnêtement, il est question du développement de l'individu, d'un développement biologique scandé par des étapes. C'est un développement qui peut être entravé à certaines dates, à certains moments, et d'où s'ensuit un certain nombre d'effets : le refoulement et les retours du refoulé qui font symptômes. A lire Freud simplement, il y a une causalité biologique qui paraît à l'oeuvre dans la clinique, avec les efforts qui sont ceux de Freud, à savoir les efforts de datation chronologique de ces accidents.

Eh bien, c'est là que je reprendrai la semaine prochaine, exactement sur développement et histoire, c'est-à-dire sur la dialectique du choix et de la fixation. J'amènerai à l'appui un certain nombre de textes de Freud.

CAUSE ET CONSENTEMENT — IV

Cours du 9 décembre 1987

Il y a, comme je l'ai dit la dernière fois, connexion entre la théorie de la cause et la question du sens. J'ai annoncé aussi que je traiterai, à partir de la dialectique freudienne, de la fixation et du choix.

La cause et le sens, ce n'est pas un rapprochement arbitraire, ce n'est pas un rapprochement qui n'aurait sa valeur que dans notre domaine qui est celui de la psychanalyse. Il me semble que c'est un rapprochement nécessaire. C'est un rapprochement nécessaire du fait du discours de la science.

Le discours de la science a émergé, il se développe toujours davantage, je ne dirai pas sous nos yeux puisque nous sommes dedans et qu'il devient de plus en plus déterminant pour nous - et déterminant, ça veut dire causal. Il devient de plus en plus déterminant pour nous à tous les niveaux, que ce soit celui du nucléaire ou celui du neuronal, et il s'est inauguré il y a déjà un certain temps. Quand je dis qu'il s'est inauguré, je parle bien sûr de loin, et le risque, quand on parle ainsi de loin dans l'Histoire, c'est de paraître inactuel, mais je crois que l'on peut donner une valeur positive à cet inactuel.

C'est inactuel dans la mesure même où ça conditionne - et c'est encore une façon de dire que ça cause - notre actualité. Lorsque j'évoque Descartes, je n'ai pas le sentiment que je sorte de l'actualité. J'ai le sentiment que je reviens à penser les conditions mêmes de l'actualité, et aussi bien l'actualité de ce que nous-mêmes cherchons à tâtons, de ce après quoi, que nous le voulions ou non, nous sommes. Nous faisons partie de la même époque

que Descartes, dès lors que nous caractérisons notre époque comme celle du discours de la science.

Je considère donc qu'il est d'actualité que de rappeler que le discours de la science a supposé, à son point d'émergence, la distinction ou la cassure de deux substances que Descartes appelait l'âme et l'étendue. La substance étendue, c'est à ça qu'il ramenait, du point de vue de la physique mathématique, la réalité physique. Au fond, il avait bien l'idée qu'en étudiant, expérimentant et formalisant la nature du point de vue mathématique, l'homme parviendrait à se rendre maître et possesseur de cette nature.

Ce qu'il a ainsi annoncé se réalise. Ca se réalise depuis trois siècles, et on observe, avec des sentiments mitigés, ce que veut dire pour l'homme cette maîtrise et cette possession de la nature. Par exemple, l'exploitation de la planète qui, à l'occasion, suscite la protestation écologique. Mais, aussi bien, exploitation du corps même de l'homme. On sait bien maintenant que les interférences du discours de la science sur la procréation connaissent de nos jours un certain nombre de progrès de maîtrise avec lesquels nous essayons de nous arranger.

C'est dans cette réalité physique que vaut, sans restriction, le principe de raison qui veut que tout ait une cause. Nous étendons et nous affinons toujours davantage le rapport de la cause à l'effet, à partir de quoi nous apprenons à nous rendre maîtres et possesseurs de la nature. Mais, au fond, l'ordre de la réalité physique se distingue, se sépare du psychique, c'est-à-dire de ce qui relève de la substance pensée, dont le coeur, pour le dire vite, est ce fameux cogito.

Ce rapport de la cause à l'effet est déjà plus problématique dans l'ordre de la réalité psychique. Est-ce qu'il y a des pensées qui pourraient me contraindre à les penser? C'est peut-être ainsi que se formulerait le principe de raison dans l'ordre psychique. Il y aurait des pensées qui seraient causes de cet effet que je les pense. Il y a bien, dans cet ordre, une recherche de ce point où je ne peux pas ne pas penser que. L'articulation logique, on pourrait dire, au fond, que c'est l'expression de ce rapport de cause à effet dans l'ordre de la pensée. On pourrait dire que la démonstration réalise cette contrainte à penser. Si j'ai posé 2 et encore 2 et que j'admets la règle de l'addition, je ne peux penser que 4.

Ce qui, à cette époque, a été renouvelé par Descartes de l'argument ontologique, de la démonstration de l'existence de Dieu, est de cet ordre. Comme le disait déjà avant lui saint Anselme: je peux bien dire que Dieu n'existe pas, mais est-ce que je peux vraiment le penser? Avec l'idée que si je sais ce que je dis, eh bien, que Dieu n'existe pas, je ne peux pas le penser.

Je ne vais pas me mettre à développer le principe de raison dans l'ordre psychique. Je vais me contenter de relever que si on a une certaine idée du rapport de causalité dans l'ordre physique, le rapport de causalité dans l'ordre psychique est plus complexe. Ce qui depuis Descartes - pas avant - est quand même insoluble, c'est le rapport de causalité qu'il y aurait entre le physique et le psychique:

phys <--- // ---> psy

Nous sommes en mesure de maîtriser le rapport de cause à effet dans l'ordre physique, mais par contre, ce qui reste opaque et problématique, c'est de savoir comment une causalité physique touche au psychique et comment le psychique pourrait s'insérer dans la causalité physique.

Bien sûr, ça s'est toujours centré, pour le dire simplement, sur le corps propre: comment se fait-il que je veuille lever le bras et que je le lève? A cet égard, la causalité psychophysique reste le problème que nous a légué le discours de la science. Quand nous sommes aujourd'hui à nous préoccuper de psychosomatique, domaine qui touche spécialement cette causalité psychophysique quand elle concerne le corps de l'homme, eh bien, nous sommes dans cette ligne, nous sommes dans cette voie.

Je ne vais pas développer la petite solution qu'avait inventée Descartes, à savoir que si l'âme arrive à remuer le corps, c'est parce qu'elle arrive spécialement à remuer une petite glande, la glande pinéale, bien cachée dans le cerveau, et que de là l'âme arrive à donner du mouvement à toute la machine. Ca n'a convaincu personne et c'est beaucoup plus clair,

comme toujours, chez Malebranche, qui est d'ailleurs cité par Lacan - je l'ai déjà évoqué - dans un petit distique qui est dans les *Ecrits*: *"De Malebranche ou de Locke / Plus malin le plus loufoque."*

Locke est évidemment à l'origine du sujet psychologique. Malebranche, il ne fait certainement pas de doute que c'est lui le plus loufoque, mais, en même temps, il est le plus malin. Lui, il a trouvé d'emblée la solution sensationnelle qui est de remettre la cause dans les mains de Dieu, de remettre la cause à l'Autre. Pour Malebranche, tout ce que nous appelons les rapports de cause à effet, ce n'est que les occasions qui sont données à Dieu d'exercer son pouvoir de causalité. Il n'y a que Dieu qui soit vraiment cause. Il n'est pas sûr que l'on soit sorti de cette solution, et dans la psychanalyse spécialement. Nous aussi nous sommes portés à mettre la cause dans l'Autre.

Spinoza a lui aussi sa solution au problème de la causalité, à savoir que l'étendue et la pensée ne sont pas deux substances comme le formulait Descartes, mais seulement deux modes de la substance unique qu'il appelle Dieu - substance unique qui a certainement une infinité d'autres modes dont nous n'avons pas idée et qui tous expriment la causalité unique qui est celle de Dieu, lequel n'est pas un effet. Il en conclut dès lors que Dieu est cause de soi. Corrélativement, il a la notion que quand il y a vraiment une idée claire pour notre entendement, on ne peut nullement lui refuser notre assentiment et que ça correspond nécessairement à ce qu'il y a. J'abrège là sérieusement.

Ce problème de la cause, il se fixe - je l'ai déjà indiqué - chez Kant et, entre Descartes et Kant, il y a eu Newton et un certain nombre de conséquences. Kant est inférieur à Malebranche - mais il est moderne par là - quand il pense qu'il peut éviter de remettre la cause à Dieu. Il accepte donc pleinement et sans réserve la consistance de la causalité physique, mais il réserve, dans l'antinomie, l'existence de la cause libre qui est le sujet, qui est ce qui ne vaut pas dans l'ordre physique mais ce qui s'impose, au niveau de la raison pratique, à partir de la loi morale. En tant que je suis un être physique, je suis soumis à la causalité physique, mais il se trouve que je suis aussi le sujet du devoir, le sujet d'un devoir inconditionné. Il se trouve que j'en ai l'expérience simplement de devoir le penser.

L'impératif catégorique, pour Kant, c'est un fait. C'est un fait paradoxal puisqu'il est absolument inexplicable par toutes les données du monde sensible. Que je puisse m'éprouver comme soumis à une nécessité catégorique d'agir de façon conforme aux exigences de l'universel est un fait absolument inexplicable, et c'est ce que dit Kant lui-même: "*le fait unique"*, dit-il*, de la raison pure."*

On a beaucoup épilogué sur ce *fait unique*. Ayant conscience d'un devoir inconditionné, c'est-à-dire d'une nécessité morale à laquelle je suis soumis, je suis obligé de conclure que je suis libre puisqu'il n'y a que pour un être libre qu'il peut y avoir un devoir. D'une certaine façon, il y a là un rapport de cause à effet. L'impératif catégorique, à cet égard, c'est la cause qui fait qu'il faut que je me pense libre. Ca n'est une cause qu'au niveau de la connaissance, et c'est par ce biais qu'en dépit de la causalité physique, je peux me dire qu'il faut bien que je sois libre. Pour aller très vite, on pourrait dire, après tout, que l'impératif catégorique de Kant, c'est comme la glande pinéale de Descartes. C'est ce coin d'articulation qu'il faut bien qu'il y ait entre le sensible et le suprasensible, entre la causalité physique et, disons, la causalité du sujet.

Ce qui s'est passé, tout de même, entre Descartes et Kant, c'est qu'on a bien vite abandonné le cogito. On a bien vite abandonné cette réserve que constituait le cogito par rapport à l'exploration de la réalité physique. Le matérialisme moderne a au fond commencé là, en admettant chez Descartes l'exploration de la réalité physique mais en niant le cogito, en s'en passant, ou bien en expliquant que le psychique lui-même appartient à la réalité physique, qu'il est tout à fait inscrit dans le rapport physique de la cause à l'effet: à une cause physique, il peut très bien y avoir un effet psychique.

Le déplacement de Descartes à Kant indique à quel point cette exploration s'est étendue. Ca traduit aussi le retrait de la philosophie. Après Descartes, et encore quelques-uns comme Leibniz, etc., on n'a plus vu de sujet qui soit à la fois philosophe et savant. On voit évidemment des scientifiques, lorsqu'ils ont atteint une certaine renommée, se mettre à philosopher. C'est en général, si je puis dire, le produit de leur ménopause scientifique. Il n'empêche que la connexion si ancienne de la philosophie et de la science se défait. Kant déjà, n'est plus un érudit, ni un savant. Il ne fait plus avancer le discours de la science

comme Descartes. On voit bien alors que la distinction, chez Kant, de la causalité physique et de la causalité libre traduit ce partage. La pensée philosophique abandonne à la science la réalité physique. Elle lui abandonne d'ailleurs aussi les mathématiques. Elle devient une philosophie du suprasensible.

Qu'est-ce qui va rester à la philosophie à partir de là, puisque nous y sommes encore? Il va rester à la philosophie, ou bien d'être une épistémologie, c'est-à-dire de penser les conditions et l'histoire de la science - c'est finalement comme ça qu'on lira Kant, comme une théorie de la connaissance -, ou bien de s'installer dans le registre de la raison pratique, c'est-à-dire ce qui concerne une dimension qui n'est pas régie par la causalité physique. C'est pour cela que les jeunes philosophes du temps de Kant ont accueilli la *Critique de la raison pratique* avec des cris d'enthousiasme, des battements de coeur, des palpitations. Il y avait enfin, à côté de l'exploration scientifique du monde, un lieu pour purement penser. A cet égard, tout l'idéalisme allemand est sorti de la *Critique de la raison pratique*. Il est sorti de cette autre dimension qui a été là distinguée par Kant. L'idéalisme allemand, c'est Fichte, c'est Hegel, et puis, *via* Hegel, ça va jusqu'à Marx. Ca a vieilli la remise de la cause à Dieu par les cartésiens et les postcartésiens.

Mais il y a eu autre chose, autre chose de quoi nous ne sommes pas tout à fait sortis et qui a relayé de nos jours cette dimension suprasensible, c'est-à-dire la dimension qui permet d'échapper au conditionnement de la réalité physique. Nous y nageons, et c'est un plaisir que de vous voir ici, et il n'y a vraiment eu - et pas tout de suite - que Lacan pour vider la piscine. Cette autre chose qui a relayé le suprasensible, c'est, pour nous, tout simplement le sens, la notion du sens.

Je fais la série: Descartes, Kant, Dilthey, pour vous dire que nous sommes quand même là tout près de notre affaire. Dilthey, en effet, c'est vraiment pour nous la connexion principale du XIXe siècle, puisque Dilthey ça passe dans Husserl, dans Heidegger et aussi bien dans Jaspers, et, de Jaspers, dans Lacan.

Celui qui a très bien vu ce mouvement-là, tout ce mouvement moderne qui consiste à mettre à part le sujet, c'est Schopenhauer. Il a, d'une certaine façon, simplifié l'antinomie kantienne, même s'il a glissé à une philosophie de la nature spécialement délirante. Mais c'est quand même lui que Nietzsche reconnaît, si je puis dire, comme son maître en philosophie. Dans la première partie de son grand ouvrage intitulé *Le Monde comme représentation et comme volonté*, il simplifie tout ça d'une façon extraordinaire. Le monde, finalement, qu'est-ce que c'est? se demande-t-il. C'est d'un côté l'objet et, de l'autre, c'est le sujet. Ca fait deux moitiés. Et pour ne pas vous compliquer la vie, il pose très explicitement qu'elles se limitent réciproquement: où commence l'objet, le sujet finit, et où le sujet finit, commence l'objet.

C'est une façon très simple de commenter le clivage inaugural cartésien. Le principe de raison de la causalité ne vaut que dans l'ordre de l'objet. Il le dit très bien: *"Le principe de raison, c'est la condition de tout objet possible."* Ce n'est pas une élaboration, et il étend d'ailleurs les choses jusqu'à dire que vous ne pourriez pas percevoir une chose si ça n'était pas déjà dans le cadre du principe de raison - ce principe qui fait que tout objet est lié nécessairement à d'autres objets, qu'il est déterminé par eux et qu'il les détermine à son tour, et que c'est cela qui fait la matière. "*L'essence de la nature,* dit-il*, c'est d'être cause et effet."* C'est au point que pour lui matière et causalité sont deux termes équivalents et que toute science obéit à ce principe de raison.

Là où il dit qu'il est le premier à penser ça, c'est quand il considère que le rapport du sujet et de l'objet est soustrait au principe de causalité. Il fait l'opération inverse de celle de Malebranche. Il fait disparaître tout rapport de causalité entre sujet et objet, de telle sorte que le principe de raison ne s'applique nullement au sujet. L'objet n'a pas le sujet pour sa cause, et il est *"impossible de voir dans le sujet une conséquence et un effet de l'objet"*.

Lacan, d'une certaine façon, est très schopenhauerien dans ses termes. Se référer au sujet par son nom, je me demande si ce n'est pas Schopenhauer le premier qui le fait avec cette insistance, avec cette monotonie même. Le sujet ne tombe pas sous la condition du principe de raison. Alors, évidemment, ce sujet, on ne sait pas ce que c'est. C'est purement et simplement le sujet de la représentation. C'est ça, le sujet de Schopenhauer. C'est pourquoi on a pu faire de lui une sorte de Berkeley allemand.

Le monde, c'est la représentation du sujet. Dans le monde comme nature, comme matière, et pour lequel vaut le principe de causalité, le sujet, auprès de qui tout ça est représenté, n'est pas soumis, lui, au principe de causalité. Au fond, c'est le substrat du monde comme représentation - ce qui fait, il faut l'avouer, que le sujet schopenhauerien comme sujet de la représentation est simplement un supposé. C'est un sujet supposé et c'est, en l'occurrence, le terme même de Schopenhauer.

Il y a quatre livres dans cet ouvrage et je ne vais pas tous vous les résumer. Je vais résumer au moins le deuxième puisque le troisième et le quatrième ne font que reprendre ce qui s'est dit. D'une certaine façon, Schopenhauer est dans la veine cartésienne, dans la veine d'un cogito dont il peut dire qu'il est encore plus vide que celui de Descartes. Simplement, au Livre II, il s'aperçoit qu'il n'y a pas seulement le pur sujet de la représentation, qu'il n'y a pas seulement le sujet de la connaissance, mais qu'il se trouve identique avec un corps et que c'est par là que vient un individu. Mon corps, c'est un objet parmi les objets, mais je le connais encore d'une autre façon. Je le connais par un principe immédiat que Schopenhauer désigne par le nom de volonté, et il fait de ça l'envers du monde comme représentation. C'est ce qui explique son titre: *Le Monde comme représentation et comme volonté*.

Ce qu'il appelle volonté est du même ordre de ce que Kant appelait, concernant l'impératif catégorique, le fait, *factum*, de la raison pure, l'unique fait. Ce que Kant dit là, il le décrit en terme logique - ce que Lacan a repris et reformulé dans son "Kant avec Sade". Chez Schopenhauer, c'est évidemment pris dans un *pathos* mais un *pathos* qui justifie assez bien le rapport lacanien de Kant avec Sade. Au fond, cette causalité libre de Kant, Schopenhauer l'appelle volonté. C'est aussi un fait inexplicable. Il emploie d'ailleurs, pour le désigner, le terme de *résidu* - résidu de la représentation. C'est lui qui le premier a dit que la chose en soi de Kant était la volonté. Il n'a pas ajouté la volonté de jouissance. Il a dit la volonté, et c'est une volonté foncièrement inexplicable puisqu'en dehors du domaine de principe de raison.

Evidemment, cette volonté inexplicable - et on voit bien qu'on est là à une autre époque que celle de Descartes - c'est Dieu en l'homme. C'est, en quelque sorte, un principe *causa sui*. Cette volonté, Schopenhauer la dit sans raison. Sans raison et en dehors du temps et de l'espace, c'est-à-dire suprasensible. Au fond, il n'y a que mon corps que je connais par ces deux côtés - par le côté de la représentation et par le côté de la volonté. La chose en soi qui est derrière les phénomènes, elle déchire son voile quand il s'agit du moi.

Tout ça est très bien jusque-là et même extrêmement suggestif. Ce qui est du côté du sujet, il ne l'appelle pas la pensée, qui est pour lui de l'ordre de la représentation. Le côté du sujet, il l'appelle une volonté, c'est-à-dire une énergie, et, si on fait un pas de plus, ça pourrait bien être le désir. La volonté, c'est qu'il n'y a pas simplement, du côté du sujet, que de la contemplation. La contemplation, Schopenhauer la met du côté de la représentation. Chez le sujet, il y a foncièrement cette donnée inexplicable et, si je puis dire, dynamique.

Alors, évidemment, ça glisse. Dès qu'il saisit cet acte de volonté indivisible, intemporel, et que seul le moi peut sinon saisir du moins percevoir, Schopenhauer glisse à la philosophie de la nature. Il en conclut que si c'est comme ça pour moi, c'est comme ça pour tous et pour tout: l'essence, le noyau intime de chaque chose en ce monde, eh bien, c'est la volonté. Il retrouve la volonté jusque dans la pierre, puis, de la pierre, ça s'étend à tout être vivant dans le monde.

Se met en place une philosophie de la nature qui, du coup, efface l'unique du sujet qui devient seulement la pointe de cette autre face de la nature non considérée du point de vue de la cause et de l'effet. On peut considérer la nature du point de vue scientifique et, à ce moment-là, ce sont les rapports de cause à effet. Ou bien on peut la considérer tout entière comme ce concert des volontés et donc comme subjectivée. C'est pourquoi, à l'époque où le discours de la science s'étend, naissent des philosophies de la nature.

J'ai fait ce petit excursus parce que nombre de psychanalystes sont des philosophes de la nature, mais, au fond, ce qui nous retient, c'est quand même comment penser ce qui est d'un autre ordre que la causalité physique, c'est-à-dire penser la non-chose ou le non-objet ou la non-matière. C'est une rubrique vaste. C'est une rubrique pour laquelle les Allemands ont le mot de *Geist*, l'esprit. C'est là que nous trouvons notre Dilthey. Nous le retrouvons parce qu'il a eu tout de même l'idée que ce qui appartenait à la non-matière, à l'esprit, on

pouvait tout de même le faire entrer dans le discours de la science, mais pas dans les rapports de la causalité physique qui ne valent que pour la réalité physique. A condition de changer de moyens, de changer d'opérations, de changer de méthode, on pouvait, du *Geist* lui-même, faire une science.

C'est une tout autre orientation que celle de la philosophie de la nature. C'est ce que Dilthey a mis sous la rubrique des sciences de l'esprit. Nous, on traduit ça par sciences humaines. C'est là qu'il a vraiment relayé, revigoré l'antinomie kantienne et qu'il l'a rendue opératoire. Il le dit très bien: la science s'explique par les causes, par les chaînes de causes et d'effets dans l'ordre physique. Mais, dans l'ordre de l'esprit, dans l'ordre de ce qui est la création, chaque fois que l'homme comme esprit est à l'oeuvre et est donc dans l'Histoire - dans la littérature, dans l'art -, il ne s'agit pas d'expliquer par les causes, il s'agit de comprendre le sens.

Dilthey a essayé, au fond, d'élaborer comme méthode la compréhension du sens. Il y a autre chose à connaître que la réalité physique, il y a à connaître le sens et il y a des méthodes pour ça, des méthodes d'interprétation. C'est lui en particulier qui a dégagé l'herméneutique comme méthode pour connaître le sens.

Le problème, quand il s'agit des oeuvres du sens, c'est qu'on ne peut pas du tout reconstituer une chaîne successive de causes et d'effets. Pour comprendre une oeuvre, il faut, bien sûr, partir des mots qui se combinent pour donner le tout de l'oeuvre. Mais, d'une autre façon, il faut d'abord comprendre l'ensemble pour pouvoir comprendre les éléments, c'est-à-dire que la compréhension du sens de l'ensemble présuppose la compréhension des éléments, et que, en même temps, la compréhension des éléments conditionne la compréhension de l'ensemble. C'est ce qu'on a épinglé depuis sous le nom de cercle herméneutique. Dilthey en faisait un nouveau principe de méthode distinct du principe de raison. Il en faisait une méthode générale qui vaut pour une oeuvre, mais aussi pour comprendre la relation d'une oeuvre à un auteur, et la relation de l'oeuvre au genre littéraire où elle s'inscrit.

Donc, chaque fois que l'on peut isoler un ensemble et des éléments, se répète cette méthode. Cette méthode, Dilthey, à l'occasion, dans des notes, l'appelle aussi aporie. Il faut que le tout soit compris à partir de ses éléments mais il faut que les éléments soient compris à partir du tout. Il a écrit un texte quand même assez extraordinaire, qui s'intitule *Le Développement de l'herméneutique*, et qui date de 1900. C'est un ouvrage qui a marqué l'époque. Dans ce texte, il fait de l'herméneutique une méthode, mais, dans ses notes, il s'aperçoit aussi du caractère aporétique de ce cercle herméneutique.

En tout cas, ces savoirs qui prennent statut de sciences sont les sciences du sens. La pointe d'émergence de ce que nous appelons, nous, sciences humaines, c'est des sciences du sens. Et quel succès! Je suppose, par exemple, que Winnicott n'avait pas la moindre idée qu'il était lui aussi un surgeon de Dilthey. On pourrait aussi bien le dire à nos théoriciens du contre-transfert. Ca leur ferait des palpitations.

Ce que Dilthey a au fond autorisé, c'est que la dimension du sujet ne soit pas seulement l'objet de révérence, qu'elle ne soit pas seulement l'objet d'une religion du suprasensible et que ça ne donne pas seulement naissance à une philosophie de la nature. Ce que Dilthey apporte, c'est que la dimension du sujet, saisie avant tout comme celle du sens, soit prise dans le discours de la science. C'est de là que Lacan est parti comme psychiatre. C'est par là qu'il est entré dans la psychanalyse. Il y est entré par la relation de compréhension, c'est-à-dire par le concept forgé par Jaspers à partir de Dilthey pour opérer en psychopathologie.

On m'a fait des histoires parce que j'ai dit, la fois dernière, que Freud était physicaliste. Il est quand même massif qu'il n'y a pas la moindre complaisance de Freud à l'endroit de l'herméneutique. Pas la moindre! S'il choisit, avec la détermination qui est la sienne, les sciences de la nature comme référence à la psychanalyse, c'est dans un univers conceptuel qui est à l'époque structuré par l'opposition entre les sciences de la nature et les sciences du *Geist*. Ce cadre conceptuel est le cadre conceptuel commun de l'époque. Au moment où Dilthey écrit son *Développement de l'herméneutique*, Freud ne songe qu'à inscrire la psychanalyse dans les sciences de la nature, c'est-à-dire du côté de la causalité physique. Et quand il fait un projet de psychologie scientifique, ça veut dire quelque chose. Ca veut dire une psychologie qui n'est pas herméneutique. Freud, quand il fait sa psychologie, il met

des petits neurones et des barrières de contact. Il inscrit toute sa psychologie dans l'ordre de la causalité physique. Il ne fait pas une psychologie de la compréhension.

Lacan, lui, dans la psychiatrie, n'a pas du tout pris parti pour la causalité physique et organique. Au contraire, il est allé toujours davantage, pendant tout un temps, dans la direction de la psychogenèse. Remarquons que c'est encore le drapeau qu'il lève au début de son *Séminaire I*, où ses premiers mots sont: *"Il s'agit de penser la psychanalyse à partir du sens."* C'est vraiment une distinction très exhaustive que ce point de départ. C'est ou bien sciences de la nature ou bien sciences de l'esprit.

Il est clair que Freud a accédé à la découverte de l'inconscient par le biais des sciences de la nature. C'est là qu'il a théorisé sa découverte. De même, il est clair que Lacan, lui, est entré dans la psychanalyse par le biais, si je puis dire, des sciences de l'esprit, c'est-à-dire du sens. Quand nous couplons Freud et Lacan, nous rassemblons deux noms dont le rapprochement, comme celui de cause et de sens, est tout à fait nécessaire dans la problématique de l'époque.

Si Lacan complémente Freud, s'il est par excellence celui qui fait retour à Freud, c'est bien parce que le point par où il est entré dans la psychanalyse est un point diamétralement opposé à celui de Freud. Après, on peut dire qu'on ne trouve pas quelque chose de nouveau, mais c'est que les inventions qui comptent ne tiennent pas à l'originalité, au génie d'une époque. Ca tient, ça s'articule à sa disposition conceptuelle.

La relation de compréhension, ça suppose, comme le disait Dilthey lui-même, une communauté humaine. Si je veux interpréter une oeuvre, c'est bien parce que, interprète, j'appartiens à la même communauté que l'auteur. La relation de compréhension suppose déjà en elle-même que l'on prenne en compte la fonction de l'Autre. Elle comporte déjà en elle-même ce qu'on appellera l'intersubjectivité. Si Lacan est dirigé vers le stade du miroir, c'est bien en liaison avec la relation de compréhension. Le stade du miroir impose le caractère primordial du rapport à l'Autre. Dans la relation de compréhension, le principe du rapport à l'Autre, c'est justement qu'on se comprend, qu'on s'entend bien. Tandis qu'avec le stade du miroir, dans sa version hégélienne, c'est la guerre, c'est la tension, la discordance, et non la bonne compréhension. Il y a plutôt d'emblée désaccord, discrépance.

Je crois quand même avoir fondé maintenant le lien de la cause et du sens - de la cause qu'on laisserait volontiers à ce qui est de l'ordre de l'objet, et du sens comme apanage du sujet.

Le sens, chez Schopenhauer, c'est la volonté - ce qu'on retrouve éventuellement dans l'intention de signification. L'intention de signification, c'est justement le point où se nouent la volonté et le sens. On trouve Schopenhauer ridicule parce qu'il voit la volonté partout, mais ce n'est pas moins ridicule, n'est-ce pas, quand on voit le sens partout. C'est quand même un accord assez répandu parmi nous, cela, que tout fasse sens. La connexion de la volonté et du sens, peut-être se retrouve-t-elle chez nous, après tout, sous les espèces du désir et son interprétation. Je reviendrai là-dessus mais je fais passer, comme ça, un peu d'air frais sur des syntagmes un peu figés pour nous.

C'est évidemment dans ce contexte que l'on se demande si le sens peut être une cause. C'est notre façon, à l'occasion, de nous demander comment ce qui est de l'ordre du sujet peut venir à s'insérer dans la causalité physique. Par exemple, avec les idées qui rendent malade. Après tout, Freud a commencé par les malades des nerfs, comme on disait. Nous sommes bien nous aussi à nous demander, à l'occasion, jusqu'à quel point, des représentations, des signifiants ne pourraient pas détraquer l'organisme. On l'admet volontiers lorsqu'il s'agit de l'eczéma. On est plus réservé lorsqu'il s'agit du cancer. Notre ami Jean Guir, par exemple, explore ces limites qui sont traitées pour nous depuis Descartes. C'est toujours le problème de savoir comment ce qui reste de l'ordre du sujet peut s'insérer ou non dans la causalité physique. C'est avec ça que Lacan est entré dans la psychanalyse. Il y est entré avec le sens, avec les opérations du sens. Ce n'est que pas à pas qu'il a modifié l'impact, et parfois en a inversé les valeurs, mais quand même en continuité.

Ne croyez pas que l'aventure se fasse avec le rapport de Rome. Elle ne se fait pas avec "Fonction et champ de la parole et du langage", qui est encore tout entier l'écrit où s'incarne par excellence cet effort pour reformuler la psychanalyse établie par Freud dans l'ordre des sciences de la nature, dans l'ordre des sciences de l'esprit, c'est-à-dire des sciences du sens. Le moment où Lacan se reconnaît lui-même, c'est le moment où se réalise cette opération de reformulation dans toute son étendue. C'est bien pourquoi la science pilote qu'il prend alors

pour repère, c'est l'Histoire - cette Histoire dont il dira, au terme de son enseignement, qu'il ne faut pas y toucher. Mais, au début, c'était l'Histoire qui était tout à fait la référence d'une science du sens.

Lacan, par la suite, peut-être est-il sorti - je dis peut-être parce que ça dépend de ce que nous pouvons en faire, de ce que nous pouvons en construire - le premier de cette problématique séculaire. Il en est sorti en pensant radicalement que le sens n'est pas une cause mais un effet, c'est-à-dire en essayant d'inventer un nouveau rapport de causalité qui ne soit pas la causalité physique mais proprement la causalité du sens. C'est là quand même le mouvement de Dilthey, c'est-à-dire celui de capturer le sens dans le réseau du discours de la science. C'est pourquoi je donne toute son importance à cette formule qui consiste à écrire comme fonction et variable le signifiant et le signifié:

$f(S) = s$

Le signifié est fonction du signifiant. Le signifiant est la cause du signifié. Lacan a utilisé pour ça la linguistique de Saussure mais c'est, bien sûr, une absurdité de concevoir la place de Lacan dans la psychanalyse comme ayant donné une conception linguistique de l'inconscient, alors qu'il s'agit, si on fait un pas de plus, de la causalité même du sujet.

Le statut de ce sujet, pour Lacan, échappe effectivement au rapport de causalité physique, mais son enseignement comporte que ce sujet est pris dans le rapport de causalité signifiante. C'est ça l'enjeu de la question. C'est un enjeu historique. Ca réveille un petit peu l'expression freudienne de l'étiologie des psychonévroses. En effet, l'étiologie, c'est ça, c'est ce que nous faisons. L'étiologie, c'est le discours des causes.

Quand Freud écrit à Fliess et rédige son brouillon de psychologie scientifique, ce après quoi il est, c'est la question de la cause, avec tout le poids métaphysique qui s'attache à ce terme. Il aborde cette affaire de l'étiologie d'un point de vue scientiste. Il ne l'aborde pas en terme de sens, il ne l'aborde pas à partir du cercle herméneutique. Il l'aborde à partir de la notion qu'il faut qu'il y ait eu perturbation du développement pour qu'il y ait psychonévrose. Développement et donc causalité organique, biologique, neuronale, instinctuelle.

Ce qui est au premier plan dans l'étiologie des psychonévroses, c'est le développement. D'ailleurs, on voit bien les deux axes qu'il y a. Il y a eu longtemps, chez Freud, par rapport à l'étiologie, la recherche des incidents perturbateurs du développement. Ca, c'est un axe. Et, évidemment, il y en a un autre qui est l'interprétation des rêves où il y a affaire de sens, où il est question d'interprétation. Il est quand même clair que Freud fuit comme la peste tout ce qui vient de Dilthey.

Si on prend le rapport entre la question étiologique et la question interprétative, on voit, là encore, se séparer la question de la cause et la question du sens. Comment accorder, d'un côté, la pulsion, et, de l'autre côté, l'inconscient? Cette antinomie-là se répercute dans la théorie elle-même.

On pourrait dire, en court-circuit, que l'*egopsychology*, elle aussi, est partie du développement. Elle a voulu tout resituer sur ce fondement-là. Lacan, lui, il est parti de l'interprétation. C'est par l'interprétation qu'il est arrivé à dire que ce qu'on prend pour une théorie organique chez Freud est en fait une histoire au sens d'une histoire de l'esprit, c'est-à-dire du sens. C'est exactement ce que vous trouvez à la fin du rapport de Rome, cette notion qu'en faisant un certain nombre de considérations sur l'histoire et sur le sens, il arrive à obtenir une désintrication entre la technique du déchiffrage de l'inconscient et la théorie des instincts, c'est-à-dire, d'un côté, ce qui est du registre du sens et de l'interprétation et, de l'autre côté, ce qui serait de l'ordre de la cause, de l'organique, de l'instinctuel, etc. Au moment où il obtient cette désintrication, il fait seulement une réserve en disant qu'il l'obtient mais qu'elle est déjà là dans l'inconscient.

Il y a dans Freud beaucoup plus que ce que Lacan s'imagine à l'époque, et j'amène seulement, parmi d'autres choses que j'aurais pu amener, la lettre 46 à Fliess qui explique à ce dernier où il en est de l'étiologie des psychonévroses en 1896, c'est-à-dire la conception qu'il a de la cause des psychonévroses. Il est quand même très remarquable que chaque fois qu'il est question de la cause chez Freud, ce soit le terme de *choix* qui vient à côté et qui, au fond, préserve la place du sujet. Il emploie ce terme de *choix de la névrose* dès 1896. En

même temps qu'il cherche la cause - et la cause c'est par excellence ce qui fait qu'il n'y a pas le choix, la cause c'est ce qui détermine -, il y a toujours le terme de choix.

Qu'est-ce qu'on a, à l'évidence? On a une recherche chronologique. On a les débuts des recherches chronologiques de Freud qui vont se styliser dans la théorie des stades. C'est ce que Abraham va, on le sait, développer et établir. On voit bien le style de la recherche de Freud. Il distingue trois grandes époques dans le développement. Une première époque qui se divise en deux: une jusqu'à quatre ans et une jusqu'à huit ans. Ensuite, de huit à dix ans, une période intermédiaire propice au refoulement. Puis une seconde période jusqu'à quatorze ans. Ensuite une nouvelle période intermédiaire de treize à dix-sept ans. Et enfin, une dernière période jusqu'à *x* ans. Il fait donc un tableau chronologique. j'ajoute tout de suite que dans la lettre 125, il dit qu'il a abandonné tout ça, mais enfin voilà le cadre.

C'est par ce biais que Freud cherche la cause. Ce qu'il considère comme la cause de la névrose, c'est une scène sexuelle qui est intervenue dans l'une de ces périodes, et, selon la période où elle est intervenue, on a telle ou telle psychonévrose. Il s'agit bien d'une recherche causale qui essaye de situer à quel moment un trouble du développement instinctuel a pu se produire. Quand la scène s'est produite dans la première période, avant que le sujet puisse vraiment maîtriser le discours, c'est l'hystérie et ça s'exprime par un certain nombre de conversions somatiques. Et, curieusement, si ça se produit vraiment plus tard, alors c'est la paranoïa.

C'est là l'inverse des chronologies qu'il fera à d'autres moments. Voilà ce qu'il dit: *"Les scènes aboutissant à l'hystérie se produisent dans la première période d'enfance, avant la quatrième année, à une époque où les traces mnémoniques ne peuvent être traduites en images verbales [...] Dans la névrose obsessionnelle, les scènes ont lieu dans la période 1b et peuvent trouver leur expression verbale. Dans la paranoïa, les scènes ont lieu après la seconde dentition."* C'est vraiment chronologique, rythmé, scandé par la maturation biologique.

Je laisse, dans cette lettre, des choses passionnantes, et je vais vous citer aussi un passage de la lettre 125: *"Un premier coup d'oeil jeté sur de nouveaux sujets m'a peut-être été profitable. C'est le choix des névroses qui me préoccupe. Dans quelles circonstances une personne devient-elle une hystérique au lieu de devenir une paranoïaque? Dans une première et grossière tentative, à l'époque où je cherchais impérieusement à forcer la citadelle, je pensais que ce choix dépendait de l'âge auquel les traumatismes s'étaient produits. J'ai depuis longtemps abandonné cette idée. Je n'ai plus eu d'opinion jusqu'à ces jours derniers. Le rapport à la théorie de la sexualité s'est réglé."*

Nous avons là une nouvelle chronologie qui est basée sur la différence entre l'auto-érotisme, qui serait le premier, et l'allo-érotisme qui suit. Et là, Freud doit noter que l'hystérie, aussi bien que sa variété la névrose obsessionnelle, est allo-érotique, tandis que la paranoïa est auto-érotique. Il faut donc qu'il inverse le schéma puisque l'auto-érotisme précède l'allo-érotisme. La détermination se produit donc à une autre date.

auto-érotisme ----> allo-érotisme

C'est ce type de schéma qui va aller s'enrichissant chez Freud. Vous allez trouvez, enrichie, dans les *Trois essais sur la sexualité*, en 1905, la notion qu'il pourrait bien se faire qu'il y ait différentes occasions qui se sont produites à différents moments au cours du développement du sujet - notion qui débouche, sur cette même veine, à la théorie développée des stades, qui est la partie rapportée en 1915 aux *Trois essais*.

Qu'est ce qui reste là constant? Il y a, certes, la notion du développement, mais il y a aussi une cause qui, à certains égards, vient bloquer le développement. Il y a une inhibition. Freud emploie régulièrement ce mot de *Hemmung* qui veut dire inhibition, arrêt.

Peut-être que la façon la plus simple de présenter la chose, ce serait de la présenter à partir de la théorie telle qu'elle prend son allure avec "Le cas Schreber", puisque c'est toujours là la recherche par Freud de la cause des psychonévroses: l'étiologie.

En 1946, le facteur qu'il essaye d'articuler avec la cause, c'est le refoulement. Il faut, dans cette étiologie, articuler la cause et le refoulement. Le refoulement, finalement, c'est une cause dérivée, et c'est ainsi que Freud peut dire que les phénomènes pathologiques sont

dérivés du refoulement. Mais le refoulement lui-même a une histoire. Il connaît trois phases. Ce que Freud pose comme condition nécessaire du refoulement, comme ce qui nécessairement le précède, c'est ce qu'il appelle la fixation du *Trieb*, une certaine fixation de la pulsion. C'est ça qui est précurseur du refoulement.

Ca suppose donc qu'il y a, dans le cours du développement, un élément qui est laissé en arrière. Le terme second, qui est celui du refoulement puisqu'il se produit après coup, il est ce qui répond à ce qui est laissé en arrière de la pulsion. On devrait mettre en valeur ce *laissé en arrière*. L'après-coup, on l'a beaucoup utilisé mais il faut voir qu'il est lié à ce *laissé en arrière* de la pulsion.

La troisième phase du refoulement, c'est le retour du refoulé, c'est-à-dire une irruption de ce qui a été refoulé mais dont Freud dit bien qu'elle prend naissance au point de fixation. C'est là justement que, à l'occasion, il pose que chaque stade du développement offre comme une possibilité de fixation. C'est ce qu'il appelle un point dispositionnel. Au fond, cette notion de la disposition est celle-là même où il tente d'articuler la cause et le choix.

Pourquoi, se demande-t-il, d'une scène ou d'un traumatisme, on fait ou bien une hystérie ou bien une paranoïa? Pourquoi lui donne-t-on le sens d'une hystérie ou le sens d'une paranoïa? A travers cette étiologie, et à sa façon, il articule la cause et le sujet, que ce soit sous les espèces du sens ou du choix.

C'est à cet égard qu'il parle de disposition. La disposition, évidemment, c'est une détermination. Mais la disposition, c'est comme si ça laissait aussi une marge d'interprétation. A cet égard, même la fixation est seulement dispositionnelle. Elle ne permet pas de prévoir en elle-même le sens qui viendra par un refoulement après coup.

Dans la lettre 46, il dit encore que finalement ce qui compte, c'est la période où l'incident s'est produit et non la période où le refoulement s'est produit. Il donne là le pas à la cause sur le sens. Il est certain que c'est quelque chose qui s'inverse quand il fait du refoulement le centre de l'étiologie des psychonévroses. Bon. Je m'aperçois que le temps est passé et je reprendrai le droit fil de la chose la semaine prochaine.

CAUSE ET CONSENTEMENT V

Cours du 16 décembre 1987

Comme nous entrons dans une période de fêtes, je vais interrompre pour deux semaines ce cours et je voudrais, sinon procéder à un bouclage de la problématique de cette année, du moins essayer de précipiter un effet de signification.

Je peux déjà en assurer un en vous donnant le titre de ce cours - titre qui n'a pas de raison de vous surprendre au point où nous en sommes et qui nous permettra peut-être de mesurer le gain de ce que nous avons fait jusqu'ici. Ce titre, c'est: "Cause et consentement". Je reste fidèle, comme vous le voyez, à ce que certains prennent pour mon travers, à savoir de procéder par binarisme. Vous reconnaissez, à travers l'assonance de ces deux mots - faits aussi pour évoquer *Crime et châtiment* ou bien *Cris et chuchotements* -, ces deux pôles

dont je pense avoir motivé l'articulation en remontant à l'origine même de notre époque historique, à savoir les deux pôles de la causalité et du sujet.

Je voudrais donc maintenant essayer de précipiter pour vous un effet de signification qui consiste peut-être toujours à faire voir d'une façon nouvelle ce que l'on connaît déjà. Ainsi, je ne pense pas surprendre si je rappelle qu'une psychanalyse est toujours une recherche de la cause. La psychanalyse a toujours été une recherche de la cause. Nous ne pratiquons pas l'interprétation pour l'interprétation. Nous la pratiquons en vue de la cause. L'interprétation, c'est notre méthode pour chercher la cause, et disons d'abord la cause du mal. Evidemment, il n'est pas simple de prendre l'interprétation comme méthode pour chercher une cause. Ca suppose des affinités singulières entre le sens et la cause. Ca déjoue peut-être l'opposition que j'ai évoquée la dernière fois, celle des sciences de la nature et des sciences de l'esprit.

La cause du mal peut être simplement la cause du malaise dont on motive son entrée en analyse. Là encore, et en court-circuit, peut-être que je vous rends plus accessible, plus nécessaire le terme même de *cause du désir* que Lacan a introduit, ainsi que la révélation de cette cause du désir comme le point final et culminant de l'analyse. Je rappelle donc cette évidence que la psychanalyse, depuis toujours et pas seulement depuis Lacan, a pour but de rencontrer la cause. Après tout, ce n'est pas seulement le cas dans la psychanalyse, mais, tout de même, il s'y ajoute, dans l'analyse - si vous voulez bien me suivre pas à pas -, la notion que découvrir la cause, la cause du mal, ce serait du même coup le guérir.

En médecine, par exemple, c'est loin d'être le cas. Il semble que l'on ait une notion assez précise de ce qu'est l'agent causal du sida, mais entre la découverte de cette cause et la suppression du mal, il y a un intervalle dans lequel nous sommes. Dans la psychanalyse, au contraire, et ce depuis Freud, on entretient la notion que de découvrir la cause ce serait la supprimer. C'est ce qui s'appelle la levée du refoulement.

Au fond, à l'intérieur même de cette problématique de la causalité, la psychanalyse depuis Freud, justement du fait de son inscription natale dans les sciences de la nature, partage les disciplines scientifiques, mais il s'y ajoute cette notion étrange, curieuse, qu'il s'agirait d'une cause qui n'existe que cachée et qui n'agit que cachée.

Vous voyez que je me maintiens là, si je puis dire, au contact des fondements mêmes de l'analyse. On n'avance pas dans la psychanalyse en perdant le contact avec le fondement. On y avance au contraire en le répercutant. Ca veut dire qu'on n'y avance pas grâce au refoulement. C'est tout le contraire. Le terme de fondement est d'ailleurs peut-être un terme qui a un peu trop d'assise. Pour dire ce dont il s'agit, il vaudrait mieux l'appeler - comme l'allemand d'ailleurs le permet - la cause. Le fondement, après tout, c'est une façon floue, molle, de dire la cause.

Je disais donc qu'une analyse commence toujours par une recherche de la cause. Comment commence une analyse? Elle commence toujours par une étiologie, au sens propre que j'ai rappelé la dernière fois, c'est-à-dire par un discours de la cause. Dans le concept même du symptôme est inclus un *je ne sais pas pourquoi*. Dans la manifestation même du symptôme est inclus un *je ne sais pas* doublé d'un *pourquoi*. Ce *je ne sais pas* porte effectivement, je le dis, sur la cause, sur la cause du mal, sur la cause du malaise. Ce *je ne sais pas* qui porte sur la cause est suffisant pour constituer le sujet supposé savoir comme l'horizon de tout ce qui va être dit. L'acte de foi dans le sujet supposé savoir est déjà dans ce qui se présente seulement comme une affirmation, une constatation: *je ne sais pas pourquoi*. Le sujet supposé savoir pourquoi, qui du même coup émerge, tient la place de la cause cachée. Si le *pourquoi* n'avait pas de raison d'être, il n'y aurait pas de sujet supposé savoir.

Il me semble que je vous amène pas à pas à saisir en quoi le sujet supposé savoir tient la place de la cause cachée. C'est pourquoi il va de soi que dans la théorie du transfert, qu'il expose dans sa proposition introductive de la passe, Lacan puisse formuler que ce qu'on peut attendre d'une analyse, c'est qu'à la place où il y avait le sujet supposé savoir se révèle le référent latent de l'objet.

Donc, une cause cachée. Une cause cachée mais dont on suppose qu'elle peut se savoir, dont il est question qu'elle se sache dans le temps même où elle se cache. En cela donc, le sujet supposé savoir n'est que la traduction du *je ne sais pas*, n'est que le tenant-lieu de la cause cachée - un tenant-lieu qui surgit de la parole de l'analysant, qui n'est qu'un effet de signification de cette parole, qui n'est pas une idole et qui ne le deviendrait que par

l'infatuation de l'analyste de se prendre pour le sujet supposé savoir, c'est-à-dire, en fait, de se prendre pour la cause.

Ce qui nous est présenté comme analyse du transfert par les analystes de l'autre obédience que la nôtre n'est en fait qu'un invitation faite à l'analyste de se prendre pour la cause. Ca consiste à analyser électivement ce qui se produit dans l'expérience, comme rapporté à l'analyste. C'est souvent, dans la pratique, la réitération d'un *moi la cause* de la part de l'analyste. C'est indiquer, mais c'est aussi voiler, ce dont il s'agit, à savoir que l'analyste est à la place où la cause est à produire au jour.

Peut-être voyez-vous que par allusions je justifie simplement les tours les plus étonnants des discours de Lacan, en particulier celui qui inscrit l'analyste à la place de l'objet *a*. Ce *je ne sais pas*, qui est attrapé d'une façon presque immédiate au commencement d'une analyse, c'est ce dont Freud, justement parce qu'il était à la recherche de la cause, a fait le concept de refoulement, en se croyant fondé de répondre à ce *je ne sais pas* un *tu le sais sans le savoir*. C'est dans cette veine même que s'est forgé le concept de l'inconscient: la notion que le sujet sait sans savoir qu'il sait. Ca déplace évidemment déjà les coordonnées de la recherche de la cause. Ca déplace la recherche de la cause en recherche du savoir de la cause, et c'est ainsi que cette étiologie mériterait d'être rallongée d'une étio-épistémologie.

Cette recherche de la cause à partir de l'effet rencontre sur son chemin un savoir qui se présente par le bout du *je ne sais pas*. Il n'y a pas une remontée pure et simple de l'effet à la cause. Sur le chemin de cette remontée interfère, dans l'analyse, un savoir de la cause qui se présente comme un *je ne sais pas* et qui, au fond, déjà dessine la place de ce qui est défense, refoulement, résistance. Il y a beaucoup de modalités à diversifier mais tous ces termes sont, si je puis dire, inscrits dans la faille de l'effet à la cause.

Le corrélatif du savoir supposé, c'est tout de même, dans ses différentes modalités, un non-savoir opposé à l'analyste. Evidemment, vous savez que le sujet supposé savoir peut, dans chaque cas, prendre sa nuance propre, et éventuellement trouver au tournant de la cure une autre valeur - celle, par exemple, d'un *je ne sais pas, tu dois savoir à ma place*, ou bien encore celle d'un *sais-tu*, qui est bien propre à mettre en question l'impuissance de l'analyste à opérer un transfert immédiat de l'impuissance du patient - changer quoi que ce soit de son état par sa volonté - à celle de l'analyste.

Quelle que soit l'aggravation des symptômes, la mise en forme analytique induit à que soit ainsi déchargé sur l'analyste ce poids de l'impuissance. Freud a noté, vous le savez, sur le visage de l'Homme aux rats, l'expression d'une jouissance inconnue de lui-même quand il narrait l'horreur de ce supplice qui était son fantasme. Mais cette jouissance-là est aussi bien repérable dans l'hystérie. Avec la liste de ses malheurs, voire avec la présentation de sa paralysie, le sujet hystérique tire une jubilation de l'impuissance de tous à y faire quoi que ce soit.

De la même façon que nous pouvons suivre le transfert du *je ne sais pas* en sujet supposé savoir, nous pourrions tenter de déduire, d'un *je ne m'aime pas*, l'amour de transfert, dont on ne voit pas pourquoi, comme vrai amour, il échapperait au sort que fait Freud à tout amour, à savoir qu'il est narcissique. C'est de ce *je ne m'aime pas*, qui est donc référence au narcissisme, que l'on pourrait songer à déduire la position de l'analyste qui serait l'aimé dans le transfert.

En tout cas, nous en avons l'épreuve inverse avec la psychose, si c'est à la paranoïa que nous nous fions, c'est-à-dire là où le sujet ne s'avance pas dans le *je ne sais pas* mais dans un *je sais* et accomplit ainsi une attribution inverse du savoir, dont on peut déduire d'emblée qu'elle est corrélative d'une érotomanie - le *je sais* étant corrélatif d'un *je suis aimé* qui est là la formule d'un transfert inversé. L'érotomanie dans la psychose, c'est le transfert inversé. Au fond, ça permet de vérifier en quoi l'amour suit le savoir, et qu'il y a bien là, si j'ose dire, une épistémomanie. L'érotomanie, c'est l'autre face de la persécution, puisque érotomanie et persécution comportent qu'on s'occupe de moi avant tout, et que c'est moi qui suis, dans le monde, la cause.

Après ce rappel en termes causalistes de la structure de commencement de l'analyse, je crois possible de reprendre la question sur comment a commencé l'analyse. Elle n'a pas commencé que par l'hystérie. Elle a commencé par l'hystérie encadrée par la recherche de la cause, par la recherche de la cause objective. C'est bien ce départ pris dans les sciences de

la nature qui met Freud à part et qui, paradoxalement, le met en mesure d'entendre ce que lui disent les hystériques.

De l'autre côté, on s'occupe aussi de l'hystérie. On parle de simulation, de théâtre, de semblant, et, après tout, ces termes ne sont pas phénoménologiquement mal trouvés. Ils n'ont rien pour produire chez nous une insurrection quelconque. Mais tous ces termes se réfèrent au fond à une subjectivité. Ils situent en définitive la cause comme subjective. Ils mettent en question une aberration de la subjectivité, alors que Freud, justement parce qu'il a pris son départ des sciences de la nature, cherche un rapport objectif de causalité. Et donc il repousse, et repoussera toute son oeuvre durant, toute idée d'herméneutique.

On comprend bien qu'il lui ait paru que mettre en avant le sens était à l'opposé de la science. C'est précisément l'évidence du sens, l'évidence des sens - c'est le même mot -, qui bouche et interdit la recherche scientifique de la cause. A partir du moment où l'on peut considérer que l'amour est ce qui rapproche les êtres et ce qui fait qu'ils sont conduits à se rapprocher, voire à s'interpénétrer, ça fait alors sens de dire que si la limaille de fer vient se poser sur l'aimant - l'aimant si bien nommé - c'est par amour. A cet égard, cette recherche du sens est évidemment à l'opposé de la recherche scientifique de la cause. Elle ne donnerait éventuellement que le ressort d'une philosophie de la nature. Il s'agirait de savoir ce qui s'aime et ce qui ne s'aime pas dans la nature. On peut aller assez loin sur ce chemin, au moins dans la description, mais on ne peut pas faire de missiles avec cette notion-là.

Nous avons donc cette valeur d'aborder les choses par l'étiologie, qui est un terme médical mais dont je m'évertue à vous en présenter la valeur dans ce débat de l'époque scientifique. Cette étiologie est recherche de la cause et c'est ainsi que Freud aborde l'étiologie des psychonévroses à son commencement.

Quel est le scandale freudien qui est là dès le début et qui a perduré? C'est une assignation qui est faite d'une façon déterminée, forcenée, et qui passe pour son idée fixe, à savoir que la cause est sexuelle. Même s'il réserve, dans l'hystérie, la place à une hystérie héréditaire, Freud, dès le début, pose, je le cite, que *"toute hystérie non héréditaire est traumatique et que toute neurasthénie est sexuelle"*. Ce traumatisme de l'hystérie est considéré bien entendu par Freud comme un traumatisme d'ordre sexuel. Ce qui a fait le scandale freudien, c'est d'avoir inséré la sexualité à une place déterminante dans la trame de la causalité psychopathologique. On peut dire que la recherche et l'enseignement de Freud, c'est le développement des conséquences de cette assignation-là. Ce n'est pas le développement du principe que l'inconscient est structuré comme un langage - enseignement de Lacan - mais le développement des conséquences de la cause sexuelle.

Il faut évidemment introduire ce qui est, chez Freud, une certaine déclinaison de la cause. Il a commencé par la notion, dans les lettres à Fliess, en 1887, que la cause sexuelle est réelle, c'est-à-dire que la cause des psychonévroses est un abus de la fonction sexuelle, et même plus précisément un abus des organes génitaux. Il n'est pas question de sens ici, sinon des sens au sens du sensuel. Donc une cause réelle.

Vous savez que Freud utilise son expérience à montrer en quoi la masturbation est chez l'homme cause de la neurasthénie. S'agissant des femmes, il dit d'une façon amusante qu'il trouve les jeunes filles généralement saines et que c'est plutôt les défaillances masculines qui les rendent malades. Il formule donc ce rapport de causalité: plus est faible la puissance sexuelle de l'homme, plus est prononcée l'hystérie de la femme. Ca laisse évidemment la place pour d'autres causalités adjacentes, mais enfin, ça formule, il faut bien le dire, un rapport de causalité très direct pour l'homme: masturbation égale neurasthénie, et plutôt *via* l'homme pour la femme. C'est à ça, bien sûr, que le menait le fait de croire l'hystérique sur parole, à savoir: tous des impuissants!

A cet égard, à travers cette dissymétrie se dessine déjà ce qui deviendra dans les années 20 le primat du phallus. Il faut y faire bien attention. S'il en était resté là, Freud aurait mis fin à la psychanalyse avant même de l'avancer dans le monde, puisque s'il en était ainsi, les névroses seraient dès lors incurables et il y aurait nécessité d'une prophylaxie: expliquer au petit garçon qu'il ne doit pas se masturber sinon il sera neurasthénique et sa femme hystérique, et expliquer de même à la jeune fille, généralement saine, qu'elle veille à se lier à un homme suffisamment puissant pour lui éviter la névrose. La prophylaxie: c'est ainsi que se termine en 1987 ce manuscrit de Freud.

C'est bien là la notion d'une causalité réelle. Pas de psychanalyse mais une prophylaxie. Il y a là la notion d'un rapport direct de la cause à l'effet: masturbation comme cause,

neurasthénie comme effet. Mais si on essaye d'y placer l'hystérie, on voit bien Freud être conduit à faire le détour par l'Autre, c'est-à-dire en l'occurrence par l'homme. Il y a, pour l'hystérie, une causalité réelle mais qui est quand même déjà indirecte. Elle est *via* l'Autre, et même, plus précisément, *via* l'organe mâle.

Je ne vais pas vous raconter Freud, encore que ce soit spécialement distrayant. Il suffit de vous indiquer que quand son intérêt se centre sur l'hystérie, il ne lui est pas facile de réduire la causalité à une causalité actuelle, d'autant que l'hystérique le conduit elle-même sur la voie du traumatisme passé ou éventuellement de la séduction passée. C'est ce qui fait que ça décline la cause, ça la fait passer de son statut réel et actuel à un statut que je dirai réel et passé. C'est un incident, un traumatisme passé de la vie qui se trouverait être la cause de ce mal qu'est l'hystérie. Ce passé, quand il se présente par le biais du traumatisme, il relève, disons, d'une causalité ontogénétique, c'est-à-dire qui concerne l'histoire de l'être particulier dont il s'agit. C'est un passé ontogénétique, un passé de sa vie propre.

Vous savez qu'en définitive Freud en viendra à l'idée que cette cause est passée et imaginaire quand il mettra en fonction le fantasme à la place de ce traumatisme supposé réel. S'il y a un passé, ça sera alors un passé que Freud rapportera cette fois-ci au passé même de l'espèce et donc dans une dimension phylogénétique. Vous savez la place que la fonction de l'archaïque a pu tenir pour lui, et celle aussi bien du préhistorique - ce qui l'a conduit à sortir des sciences de la nature pour passer à l'anthropologie et à nous amener *Totem et Tabou*.

Vous savez que cette notion de l'archaïque, du préhistorique chez Freud, ça tient la place d'un *cachez-nous le structural*. Nous, nous ne faisons plus ces hypothèses-là, nous essayons de rendre compte de cette causalité par la structure et non pas par la préhistoire. Je vous dessine ça à grands traits pour vous donner la déclinaison complète, mais il reste que ce vaste tableau que je vous amène est ordonné à la cause sexuelle et à la question qui s'ouvre dès lors qu'on ne conçoit pas cette cause comme réelle et actuelle.

Avec l'hystérie, le rapport de causalité se complique de toute façon singulièrement. En effet, il s'agit alors d'une cause passée qui continue d'agir. La cause passée qui continue d'agir, ça déborde singulièrement les rapports de causalité physique, puisque quand la cause cesse, l'effet cesse aussi bien du même coup. A partir du moment où l'on parle comme Freud de la cause sexuelle et qu'on rencontre sur son chemin l'hystérie, on se trouve avec le problème d'une cause passée qui continue d'agir, et c'est pourquoi on est obligé d'inventer quelque chose à propos de la mémoire de la cause. On est obligé d'inventer que quelque part, dans les appareils supérieurs de l'individu, se conserve le souvenir bien que le sujet ne le sache pas, et que ce souvenir en lui-même est agissant, actif.

Rechercher la cause sexuelle et rencontrer l'hystérie oblige à inventer quelque chose comme l'inconscient, c'est-à-dire la notion d'un souvenir que le sujet ne sait pas mais qui est comme tel actif. C'est pourquoi le schéma étiologique de Freud est d'emblée compliqué par rapport au schéma cause et effet. Il est compliqué parce que la cause est lointaine. Il faut alors dire qu'il y a une première cause mais qui, en elle-même, s'est trouvée insuffisante, et puis qu'il y a eu une deuxième cause qui, elle, a été efficiente et qui a donné l'effet. Le seul fait que l'on mette une cause éloignée dans le temps oblige à doubler la cause:

I cause --> effet

II cause 1 insuffisante --> cause 2 efficiente --> effet

Freud n'a pas encore inventé l'analyse, il est aux prises avec des névroses à partir simplement de l'idée du rapport de causalité. Et qu'est-ce qui se présente aussitôt? Eh bien, une réduplication de la cause. La psychanalyse, au fond, ça commence avec la réduplication de la cause. Voilà ce que dit Freud: *"Si la condition préliminaire a une combination suffisante, la maladie apparaît inévitablement* [c'est le schéma I], *si au contraire son action est trop faible, il s'instaurera une prédisposition à la maladie qui cessera de rester latente dès qu'une proportion suffisante d'un quelconque facteur secondaire entrera en jeu. Ainsi pour que l'effet*

se produise, une insuffisante étiologie primaire peut être compensée par une étiologie secondaire."

Il y a donc une première cause et une seconde, et c'est de là-même que vient le concept de prédisposition qui serait l'effet propre de la première cause:

cause 1 insuffisante (prédisposition) --> cause 2 efficiente --> effet

Ce qui est fondamental dès l'origine dans l'étiologie freudienne, c'est la double cause. La cause freudienne, c'est la double cause. Ce schéma, qui est à trois temps et a deux causes pour un effet, il devient d'autant plus nécessaire quand on situe la cause comme passée - ce passé comme oublié - et qu'on est conduit à parler de l'effet actuel:

cause passée --> cause oubliée --> effet

Ce qui est propre au schéma étiologique freudien, c'est que non seulement la cause est éloignée mais aussi qu'elle est oubliée. Puis c'est, deuxièmement, que l'oubli lui-même est une cause, a statut de cause. C'est alors que Freud invente le refoulement. Le refoulement est ce qui vient perturber le rapport de la cause à l'effet. Entre la cause et l'effet s'interpose le refoulement:

cause -- / --> effet

A partir du moment où c'est à partir de la théorie de la cause qu'on saisit le freudisme, son trait propre est d'insérer le refoulement dans la théorie de la cause, de telle sorte que le refoulement a lui aussi statut de cause, et cela au point que l'on puisse dire que la levée du refoulement a un effet de guérison, et que l'effet lui-même, l'effet pathologique, puisse être qualifié de retour du refoulé.

Ce qu'on peut suivre dans l'élaboration même de Freud, c'est que ce qui lui paraît essentiel au départ, c'est la cause primaire. Ce qui lui paraît essentiel, c'est cette cause primaire qui peut exister seule, et le fait qu'il y aura, si elle est insuffisante, une cause adjuvante, la cause secondaire.

Vous savez - je l'ai indiqué la dernière fois - que dès la lettre 125, nous voyons Freud inverser complètement sa chronologie. Il ordonne le développement d'abord à partir de l'auto-érotisme et ensuite à l'allo-érotisme. Donc, la cause primaire de la paranoïa se situe au niveau de l'auto-érotisme et la cause primaire de l'hystérie se situe dans la période d'allo-érotisme.

Vous savez que dans la veine chronologique, c'est-à-dire dans cet investissement de l'étiologie dans la chronologie, on arrive, par cette voie, au schéma développé des stades: stades oral, anal, génital, qui seront pris à la lettre, à partir de Karl Abraham, par les postfreudiens. Dans cette voie chronologique où est investie l'étiologie freudienne, on peut effectivement présenter la référence de Freud comme celle du développement de l'instinct. Il y a un déroulement canonique des stades et une fixation s'y produit à tel ou tel moment. Pendant un temps Freud pensera que c'est un incident extérieur, puis, à d'autres moments, que c'est du fonctionnement pulsionnel même que surgira le défaut prédisposant. Nous avons ainsi un schéma chronologique type:

/ défaut prédisposant / point de fixation /

------------------------> enchaînement chronologique

Or, il me paraît d'emblée démontrable que le point de vue causal de Freud n'est nullement réductible à cette causalité biologique, et ce précisément en fonction de cette double cause. Il présente d'emblée la première comme effectuant une fixation qui a pour effet une prédisposition et qui donc constitue ce qu'il appellera toujours le *point faible* - un point faible prédisposant. Ce point faible, c'est le point dispositionnel. C'est un point dispositionnel qui appelle toujours un déclenchement pour nous donner son effet symptomatique.

Freud se penche à nouveau sur la question en 1911, et vous allez, je l'espère, saisir la nécessité à quoi répond alors son articulation, avec le déplacement d'accent tout à fait sensible qui consiste à attribuer la cause essentielle, non plus au niveau de la cause première, mais au niveau de la cause seconde. La théorie du refoulement chez Freud, c'est essentiellement ça. Alors que ce qui lui apparaît auparavant essentiel n'est pas le refoulement mais le traumatisme réel ou la cause primaire, ce qu'il amène ensuite avec la notion développée du refoulement, c'est que ce qui est essentiel, c'est la cause secondaire. Et c'est bien pour cela qu'il peut écrire - ce n'est pas une phrase anodine - dans son texte sur Schreber: *"Nous faisons en psychanalyse dériver les phénomènes pathologiques en général du refoulement."*

Ca signale un déplacement essentiel de la cause première à la cause seconde. Mais ensuite, il ajoute: *"Ce que nous appelons le refoulement, nous pouvons le décomposer."* En combien de phases décompose-t-il le refoulement? En trois phases. Ce que vous retrouvez dans le texte sur Schreber quand il parle de refoulement, c'est aussitôt cette articulation ternaire: deux causes et un effet. Je vous lis Freud: *"Nous faisons en psychanalyse dériver les phénomènes pathologiques en général du refoulement. Si nous y regardons de plus près, nous serons amené à décomposer ce que nous appelons refoulement en trois phases, trois concepts faciles à distinguer. Premièrement, la première phase est constituée par la fixation qui précède et conditionne tout refoulement."* C'est là qu'il met en question - je l'ai évoqué la dernière fois - un arrêt du développement, une inhibition du développement et un certain *laissé en arrière* de la pulsion.

Je poursuis la lecture: *"C'est dans de telles fixations pulsionnelles que réside la prédisposition à la maladie ultérieure, et nous pouvons ajouter à présent que cette fixation détermine surtout l'issue qu'aura la troisième phase du refoulement. La seconde phase du refoulement est constituée par le refoulement proprement dit. Il peut véritablement être décrit comme étant une pression après coup. Ce processus donne l'impression d'être essentiellement actif tandis que la fixation fait l'effet d'être un* laissé en arrière *proprement passif."*

Donc, là, c'est le refoulement proprement dit qui donne le nom à l'ensemble du processus. Puis nous avons: *"La troisième phase, la plus importante en ce qui touche les phénomènes pathologiques, est celle de l'échec du refoulement, de l'irruption en surface du retour du refoulé."* C'est comme cela que Freud appelle maintenant l'effet symptomatique. L'effet symptomatique, c'est l'effet du refoulé, et il dit: *"Cette irruption prend naissance au point où a eu lieu la fixation et implique une régression de la libido jusqu'à ce point précis."* Cela allant avec la notion que chaque stade peut éventuellement comporter un tel point de fixation qui se trouvera réveillé à tel ou tel moment.

A cet égard, ce qui est là essentiel à cette théorie, et depuis son départ, avant que Freud soit analyste, depuis cette confrontation de la théorie de la causalité à l'hystérie, c'est - même si c'est présenté avec des vocables comme *le traumatisme de l'incident dans la vie* - le schéma ternaire avec deux causes et un effet.

Pour faire un court-circuit, je dirai que c'est tout simplement ce qui a justifié Lacan de formuler qu'il ne peut nullement s'agir ici d'un schéma développemental, et que c'est seulement à lui introduire la notion de sens qu'on lui trouve sa valeur. Au fond, cette double cause n'est rien d'autre que ce qui reprend et ce qui justifie le schéma étiologique de Lacan, celui qui consiste à dire: oui 1, oui 2, mais retour de causalité du 2 sur le 1, c'est-à-dire: refoulement, opération du refoulement, et un effet. Et, cet effet, que serait-il d'autre qu'un effet de sens?

C'est ça qui est le point de départ de Lacan. Son point de départ, c'est quoi? Qu'est-ce que c'est qu'un traumatisme? Ce serait ce qui n'a pas de sens. Son sens lui vient après coup, à partir de 2, et ce qui se trouve ici refoulé, c'est un sens. Mais comment peut-on

concevoir l'opération de 2 sur 1 si 1 et 2 ne sont pas homogènes? Les rendre homogènes, c'est-à-dire rendre homogènes la cause première et la cause seconde, ce n'est rien d'autre que de dire S1 et S2, et de placer comme un signifié refoulé ce qui est là en 3:

S_1 -------> S_2

S_3

C'est pourquoi dans son rapport de Rome, où précisément Lacan insère le sens dans le schéma étiologique freudien, il pose que ce qui est refoulé est un signifié. L'opération analytique comme levée du refoulement consiste alors à délivrer un sens emprisonné. C'est pour cela que c'est dans son rapport de Rome que commence l'enseignement de Lacan. Ce n'est pas tant la linguistique qu'il prend pour repère que l'histoire. Et c'est là qu'il accomplit de façon évidente ce déplacement des sciences de la nature aux sciences de l'esprit. Donc, l'étiologie lacanienne du signifiant, c'est avant tout la transcription de l'étiologie freudienne de la double cause, puisque Freud n'a pas pu s'en tenir au rapport simple de la cause à l'effet et que, de rencontrer l'hystérie, il s'est trouvé obligé de reculer toujours davantage la cause et d'insérer une cause intermédiaire.

Si la cause est connue quand elle est éloignée, on a simplement besoin de mettre en place d'abord une prédisposition et puis un déclenchement. Voilà un homme qui s'est masturbé - c'est la cause première - et qui était donc prédisposé à la neurasthénie. Ca a tenu à peu près le coup jusqu'à ce qu'il se marie et nous avons alors là la cause déclenchante de l'effet neurasthénique qui se produit. Autrement dit, quand on recule la cause, on a besoin de toute façon d'une deuxième cause qui, au minimum, est le facteur déclenchant. Avec l'hystérie, ce qui change, c'est que non seulement la cause est éloignée, mais qu'elle est oubliée. Il faut donc, entre la cause et l'effet, insérer une seconde cause qui est à proprement parler le refoulement - le refoulement de ce qui a eu lieu.

C'est donc de ce schéma foncièrement à double détente dont Lacan rend compte avec l'étiologie signifiante. Ce que nous répétons avec la métaphore consiste bien à dire qu'il y avait un signifiant puis qu'il y en a un autre qui le supplante, et, ces deux signifiants, nous les supposons homogènes: S'/S. Nous ne pouvons pas, en effet, ne pas supposer une homologie entre la cause 1 et la cause 2, et c'est ce que Lacan a transcrit en signifiants.

Abordons maintenant la psychanalyse comme histoire et non comme développement. Je vais critiquer Lacan. Je vais critiquer Lacan comme d'habitude par Lacan. Je vais critiquer la façon dont, dans son rapport de Rome, il croit pouvoir reprendre le schéma étiologique freudien au nom du sens.

La causalité qu'il met en fonction dans le rapport de Rome ne fait pas de place au traumatisme. Au fond, qu'est-ce que ce serait qu'un traumatisme? Ca serait un événement qui n'aurait pas de sens. Et c'est pour Lacan une raison de dire que s'il n'a pas de sens, alors il peut s'effacer. Il n'est que de l'ordre du coup, du choc. Si l'événement dure, si sa causalité reste active à l'intérieur du refoulement, ça n'est qu'à la condition qu'il ait un sens susceptible d'être éveillé. Ce qui apparaît dans cette retranscription comme la condition pour que le souvenir reste actif, c'est qu'il se conserve à titre de sens. C'est ça aussi ce que veut dire que le signifié c'est ce qui est refoulé.

Lacan est là tributaire d'une conception selon laquelle l'événement, si je puis dire, naît avec son sens, c'est-à-dire en tant que vécu comme. Ca implique - et c'est sa formule - qu'il n'y a que des faits d'histoire. C'est dire qu'il n'y a pas de fait, mais qu'il y a toujours déjà du dire avec le fait. Et c'est aussi pourquoi il peut parler d'historisation primaire.

Il est essentiel de souligner ce que comporte la primarité de l'historisation. La primauté de l'historisation, ça veut dire que le schéma que j'ai tracé tout à l'heure avec le sens emprisonné est toujours au fond déjà constitué. Il n'y a pas de traumatisme premier qui, après, recevrait son sens. Foncièrement, quelque chose est toujours déjà vécu dans ce schématisme-là. C'est ça que veut dire l'historisation primaire. Dès que quelque chose se produit, ça se produit avec le sens que ça aura. C'est précisément la condition pour que ça puisse durer.

L'exemple historique de Lacan est assez amusant puisqu'il prend vraiment des références dans l'Histoire. Qu'est-ce qu'il prend comme événement? Il prend une émeute dans le faubourg saint Antoine à Paris: *"A telle époque, telle émeute dans le faubourg saint Antoine est vécue par ses acteurs comme victoire ou défaite du prolétariat ou de la bourgeoisie*." Nous avons donc, en 1, l'émeute et, à certains moments, elle va avoir comme sens la victoire ou la défaite, ici du Parlement ou de la Cour et ici du prolétariat ou de la bourgeoisie:

1	2
	parlement, cour
émeute ------> {	
	prolétariat, bourgeoisie

"*Avec la disparition de la réalité du Parlement et de la Cour*, dit Lacan, *le premier événement retournera à sa valeur traumatique susceptible d'un progressif et authentique effacement si on ne ranime expressément son sens, tandis que le souvenir du second restera fort vif, même sous la censure, tant qu'il y aura des hommes pour soumettre leur révolte à l'ordre de la lutte pour l'avènement politique du prolétariat, c'est-à-dire des hommes pour qui les mots-clef du matérialisme auront leur sens."*

C'est un exemple connu mais dont il faut voir l'incidence puisque Lacan dit qu'il reporte ses remarques sur le champ de la psychanalyse.

Qu'est-ce que ça comporte, en fait? Ca comporte, comme Lacan le dit lui-même, *"que les événements s'engendrent dans une historisation primaire"*. Ca veut dire que les événements sont vécus d'emblée au futur antérieur pour ce qu'ils voudront dire. De la même façon, ce que Lacan appelle une parole pleine, "*réordonne des contingences passées en leur donnant le sens des nécessités à venir..."*

Je signale simplement, dans ce petit passage d'étiologie lacanienne, le petit rajout par lequel Lacan prolonge sa phrase et qui peut-être maintenant vibrera autrement à vos oreilles: *"... telles que les constitue le peu de liberté par où le sujet les fait présentes."*

Ce peu de liberté du sujet, demandons-nous ce que ça peut vouloir dire. Au moment où s'accomplit la destruction de la causalité biologique, est préservé d'une façon énigmatique le peu de liberté du sujet. Mais qu'est-ce qu'accomplit le report de ces considérations sur le champ psychanalytique? Sur le champ de la psychanalyse, ça comporte qu'effectivement l'inconscient est histoire. Ca veut dire que la fixation de la cause primaire est d'emblée fixation d'un sens. *"Toute fixation,* dit Lacan, *est stigmate historique."* C'est à ce titre qu'il peut dénoncer alors la mythologie de la maturation instinctuelle puisque les stades sont déjà organisés en subjectivité, c'est-à-dire sont déjà vécus comme ayant un sens.

Vous connaissez les exemples qu'en donne Lacan et qui visent à traduire chaque stade dans sa valeur significative. Il traduit le stade anal en disant que c'est la geste, l'épopée de l'éducation des sphincters que l'enfant enregistre en victoire et en défaite. Lacan s'occupe à démontrer que ce qui peut être décrit comme un stade instinctuel a en fait d'emblée un sens pour le sujet. D'emblée nous sommes dans le schéma ternaire. Ca produit chaque fois un effet de signification déterminant, et c'est ce qui donne comme idéal que le psychanalyste dans son opération a *"à combler les formes de l'amour prégénital"*. C'est en toute lettre, page 262 des *Ecrits*.

C'est bien alors comme une opération de compréhension que Lacan écrit l'opération analytique: comprendre un sens. J'ai suffisamment parlé de la relation de compréhension pour que vous saisissiez cela.

Alors, qu'est-ce que comporte cette notion qui traduit le passage de la conception freudienne depuis les sciences de la nature jusqu'aux sciences de l'esprit, soit l'intervention du concept de sens là où on croyait n'avoir que le développement biologique? - ceci s'appuyant sur ce que comporte la double cause en elle-même, la nécessité de la double cause. Cette proposition apparemment innocente que tout fait est un fait d'histoire, ça comporte que cette théorisation de Lacan élimine le concept même de traumatisme. Tout fait est équivalent à un dit, c'est-à-dire qu'il a un sens refoulé qui est à découvrir. C'est cela l'optimisme de Lacan dans son rapport de Rome, c'est que *la satisfaction du sujet peut*

trouver à se réaliser dans la satisfaction de chacun. C'est comme cela que Lacan donne, à l'époque, sa formule de la fin de l'analyse. Qu'il n'y ait pas de traumatisme, que tout soit sens, ça implique évidemment qu'est concevable la notion d'une satisfaction en commun, une cause pour tous.

Ce que traduit ce schéma n'est rien d'autre qu'une universalisation. C'est que d'emblée la médiation du langage est présente là où même la jouissance du sujet se trouve en lui la plus débordante. Dans la jouissance anale, il y a encore un sujet qui fait du sens avec, et ce sens peut être compris par l'analyste, c'est-à-dire par chacun. La satisfaction du sujet est tout le temps sémantisable. Elle est déjà sémantique et elle est donc universalisable. Ce que ce schéma comporte, c'est qu'il n'y a pas de particulier, qu'il n'y a de cause que le sens et le refus du sens. Et c'est ça que veut dire que l'inconscient est le discours de l'Autre - proposition à certains égards scandaleuse. Elle n'est pas inexacte mais certainement incomplète dans le champ de l'analyse.

Comme j'ai un peu débordé, je vais vous expliquer à nouveau ça pas à pas, chronologiquement. Soit un traumatisme. Le traumatisme, ça n'a pas de sens. Partons de là. Je l'écris comme un grand X. Il est cependant capable de recevoir du sens après coup. Tout traumatisme qu'il soit, il peut se trouver articulé à un signifiant, et ce signifiant, en retour, va lui donner du sens:

$$X \longrightarrow \frac{S}{s} \qquad X \longrightarrow S$$

De ce fait même, ce traumatisme devient signifiant, et comme il est quand même avant le signifiant qui lui donne du sens, je retranscris ça ainsi:

$$\frac{S_1}{s} \longrightarrow S_2$$

Vous n'avez pas l'idée qu'il y a quelque chose qui manque? Vous savez que l'on peut retranscrire ce schéma en inscrivant le sujet lui-même à la place du signifié:

$$\frac{S_1}{\$} \longrightarrow S_2$$

Au fond, la question qui est posée, c'est de savoir si cette transcription-là résorbe complètement ce qui a été le traumatisme, si le traumatisme se trouve ici tout à fait significantisé. C'est la théorie de Lacan dans son rapport de Rome. Le traumatisme n'a pas d'incidence dans l'analyse, une valeur traumatique se trouve toujours effacée. La seule chose qui se préserve dans le refoulement, c'est un sens. Et ce sens, pris dans le langage, peut toujours être compris par l'analyste. Dès lors, la satisfaction du sujet peut devenir la satisfaction de tous. Or, la question est de savoir si X, la valeur propre du traumatisme, se trouve intégralement traduit. Est-ce que nous pouvons écrire 0 ici?

$$\frac{S_1}{\quad} \qquad \frac{S_2}{\quad}$$

$\$ \quad 0$

Non, nous le pouvons pas. Cette notion-là est tout à fait conforme à l'idée freudienne d'une économie des quantités dont il s'agit de voir si elles arrivent ou non à se traduire. Si Lacan corrige son erreur ensuite, en écrivant ici petit *a*, c'est pour poser que la significantisation intégrale du traumatisme, c'est-à-dire ce qui n'a pas de sens, est impossible:

$$\frac{S_1}{\$} \quad \frac{S_2}{a}$$

Ca veut dire que l'opération du sens est foncièrement inégale à la jouissance. Pourquoi ne pas alors appeler ce traumatisme par son nom de la Chose? Petit *a* ici, sans doute, c'est le résidu du traumatisme, le résidu de la causalité traumatique primaire, mais, à cet égard, comme résidu, il est précisément ce qui nous reste de la Chose quand elle est passée par l'opération qui lui donne sens. Ce petit *a*, c'est ce qui reste de rebelle à l'opération de significantisation, c'est ce qui reste de ce traumatisme qui, pour Freud lui-même et de la façon la plus explicite, est toujours un traumatisme sexuel. Mais un sexuel, comme il le dit dans ses lettres à Fliess, qui se rapporterait à *"une volupté sexuelle présexuelle"*.

Cette volupté sexuelle présexuelle, c'est précisément ce que Lacan a traduit comme la jouissance. A cet égard, quelle que soit la mise à signifier de cette jouissance traumatique primaire, il reste, ineffaçable, la quantité de jouissance qui n'a pas été, disons, échangée contre du sens. Et c'est là que Lacan nous a amené, comme petit *a*, le plus-de-jouir. Cette jouissance en surplus, d'une certaine façon, et je trouve cela saisissant, on la trouve chez Freud au départ. C'est celle qui est, si l'on veut, méconnue par le Lacan du rapport de Rome.

Finalement, qu'est-ce que Freud met en fonction comme étant le traumatisme, même à l'époque où il s'agit pour lui d'un incident sexuel? Ce qu'il met en fonction, il ne l'appelle pas *plus-de-jouir*, mais enfin, ce n'est quand même pas loin. Il appelle ça *l'excédent de sexualité*. Quand il est dans son étiologie à la recherche de la cause sexuelle des névroses, il centre cette causalité sur ce qui a été traduit comme *l'excédent de jouissance*. Vous trouvez ça dans la lettre 46, et c'est effectivement là que nous, nous pouvons reconnaître le plus-de-jouir de Lacan, qui pourrait être la meilleure traduction de cet excédent de jouissance de Freud.

Ce que nous obtenons là comme le résidu de l'opération, il ne faut pas oublier que c'est aussi bien la cause du processus. La cause du processus, c'est le X une fois qu'il est passé par le signifiant. Quand Freud nous explique que c'est l'excédent de sexualité qui est déterminant, et que par rapport à cet excédent le patient se détermine toujours comme une défense, nous pouvons très bien le retranscrire selon Lacan ainsi:

$$a \dashrightarrow \$$$

"L'excédent sexuel, dit Freud, *ne peut produire à lui tout seul un refoulement, il doit s'y ajouter une défense."* En même temps, Freud dit de cet excédent sexuel qu'il empêche la traduction en images verbales. Ce terme est d'emblée situé par Freud comme résistant à la mise en mots - un plus-de-jouir résistant à la mise en mots. Ca, c'est en 1896, et je trouve saisissant d'y voir comme appelées les prémisses de la théorie de la cause.

Je ne suis pas allé aussi loin que je le voulais aujourd'hui, mais je pense quand même avoir réussi à ordonner les cinq cours précédents afin de leur donner le sens pour ce qui sera peut-être nécessité à venir. Je vous donne rendez-vous dans trois semaines puisqu'il y a une interruption de quinze jours.

J'ai donc choisi le mot de *consentement* pour figurer à côté de celui de *cause* - complément que doit recevoir ce qui est de l'ordre de la position subjective dans la psychanalyse. Je pense que nous arrivons aujourd'hui au point d'approche de ce que veut dire et de ce à quoi sert cette thèse de Lacan sur la cause, cette thèse qui lie de façon évidente et patente la cause et le sujet.

Cette proposition, vous la trouvez dans "La chose freudienne", à ceci près que c'est une proposition qui n'appartient pas au fil de ce texte, puisque Lacan signale expressément que cette proposition est un ajout qu'il a fait au moment de la parution du volume des *Ecrits*, par rapport au texte de 1955-56. Il n'y a d'ailleurs pas que cet ajout mais toute une correction du texte qu'il faudrait, en un lieu autre que celui-ci, reprendre ligne à ligne.

Il y a donc cette proposition que *"toute causalité vient à témoigner d'une implication du sujet"*. Ce *toute causalité* a comme valeur de ne pas porter seulement sur la causalité dans la psychanalyse. On peut dire qu'en formulant cette thèse, Lacan, à partir de l'analyse et précisément à partir de la théorie du refoulement comme rendant compte du symptôme, s'avance jusqu'à doctriner toute causalité comme telle.

Cette année, j'ai donc choisi le mot de *consentement* pour rappeler que dans la psychanalyse, pour nous et à la différence de ce qui vaut dans le discours de la science, la causalité ne supprime pas le sujet. Au contraire, elle l'accueille. Elle doit lui faire place dans sa théorie. Ca va, il faut le dire, avec certaines contorsions. En effet, l'antinomie de la causalité et du sujet, on peut dire qu'elle est posée pour nous depuis qu'elle a émergé dans le discours de la science. C'est au point que Schopenhauer, radicalisant Kant, posait que la catégorie de la causalité ne pouvait en rien valoir pour le sujet.

On s'est étonné que j'ai pu faire un sort à Schopenhauer. Il y a tout de même quelqu'un qui partage cette référence avec moi. Non, ce n'est pas Lacan! C'est l'Homme aux loups. C'est l'Homme aux loups qui, dans les entretiens qu'il a accordés en 1970, explique le grand cas qu'il fait de Schopenhauer. D'ailleurs, il se l'applique à lui-même. Il se dit - et il n'a peut-être pas tout à fait tort de se le dire comme ça - que si la causalité scientifique valait dans la psychanalyse, peut-être qu'il n'en serait pas là où il est. Il dit d'ailleurs que Freud le lui avait bien fait entendre quand il lui avait demandé sous quelles conditions la psychanalyse guérissait. Freud lui avait répondu qu'à la fin d'une analyse vous avez votre ticket de train en poche mais qu'il faut encore vouloir monter. Il faut encore, à la fin comme au début, un consentement.

Pour étayer ce mot de *consentement*, je me suis proposé, comme ça, comme amusette, de vous le citer dans les *Ecrits*, dans le texte qui s'intitule "La chose freudienne". Il faut que je vous en donne un petit peu le contexte pour, ce passage, vous l'amener.

Ce mot de *consentement* vient sous la plume de Lacan au moment où, d'une façon plus sarcastique que jamais, il présente le moi tel qu'il est mis en scène dans la psychologie du moi, c'est-à-dire cette entreprise qui a puisé évidemment chez Freud des pièces et des morceaux pour construire un moi supposé valoir comme une *notion opérationnelle.* C'est le terme que Lacan relève, et il entreprend sur ce d'en ridiculiser l'usage. Il s'agit d'une satire et c'est pour cela qu'on ne la lit pas avec cette attention qu'on applique à des passages plus sentencieux ou apparemment plus sérieux. Lacan s'applique pourtant à démontrer, d'une façon sarcastique, que l'usage opérationnel de la notion du moi ne se distingue pas de l'usage courant qu'on peut faire de quoi que ce soit, de quelque objet que ce soi.

Certains d'entre nous s'en souviennent peut-être, il choisit pour cela un pupitre. Il s'emploie à démontrer que ce qu'on peut dire du moi, on peut le dire aussi bien du pupitre. Evidemment, c'est un paradoxe. C'est le paradoxe du pupitre. C'est un paradoxe que Lacan pousse fort loin, jusqu'à faire parler le pupitre. D'ailleurs le pupitre que j'ai devant moi est si moderne qu'on pourrait au fond se dire qu'en tournant ce bouton qui est là, il pourrait parler à ma place. Il est agrémenté d'un certain nombre d'appareils qui n'existaient pas à cette date, et il suffirait de passer la bande magnétique de la fois dernière pour que nous puissions l'écouter ensemble. Mais nous n'en sommes pas au pupitre-magnétophone mais au pupitre de 1955.

Le paradoxe consiste en fait à aligner le moi sur tout objet de discours, pour démontrer que si l'on fait l'impasse sur le sujet qui n'est pas objet du discours, on peut très bien ne pas voir de différence entre le moi et les objets du discours, et certainement pas la différence qui résiderait dans le fait que l'un serait conscient, le moi, et pas les objets.

Lacan indique d'abord que du point de vue du signifiant, le pupitre s'articule dans un mot, qu'à ce titre déjà, il est tributaire du signifiant, et que ce mot, de son seul fait, généralise cet objet, puisqu'il permet de mettre dans la même classe des meubles qui sont à l'occasion fort différents selon les styles et les modes.

Deuxièmement, quant aux significations auxquelles il renvoie, il ne le cède pas au moi, et, à cet égard, il est susceptible d'animer l'existence humaine d'intérêts comparables à ceux que le moi suscite.

Troisièmement, pour ce qui est de parler, Lacan propose d'essayer une prosopopée du pupitre. Si le pupitre tenait un discours sur son existence, eh bien, elle pourrait tout à fait ressembler à celle du moi, dès lors qu'un pupitre aussi laisse des traces de son existence, des traces écrites, des documents sur sa destinée, sur son achat, sa revente. Lui-même a été engendré dans le labeur et, à la fin, s'il disparaît, il n'en sait après tout pas plus long que nous sur cette fin. Lacan ne va pas jusqu'à dire que le pupitre sait qu'il est un être destiné au bois de chauffage, mais, dans le paradoxe, on en est tout prêt. Il pousse d'ailleurs le bouchon jusqu'à évoquer le rêve du pupitre. Non pas que le pupitre rêverait mais que quelqu'un puisse rêver d'être un pupitre. A ce moment-là, peut-être qu'on pourrait imputer au pupitre un préconscient.

Là-dessus, Lacan donne quand même la parole aux protestataires qui relèvent qu'il est abusif, même si on admet que le pupitre comme objet du discours puisse être une petite personne, de parler de préconscience ou de conscience, car le préconscient ou le conscient ce sont les nôtres et pas les siens. Lacan, devant cette protestation, redouble sa provocation en se recommandant, pour l'exercer, de l'autorité de Freud, qui aurait mentionné que pour bouger quelque chose dans la conscience universelle, il faut de la provocation, et qu'elle vient même spontanément pour éveiller à la vérité la conscience commune. Peut-être, en effet, que la vérité n'est pas reçue par consentement.

Donc, par manière de provocation, Lacan va jusqu'à doter le pupitre de conscience, au moins d'un semblant de conscience - le mot de *semblant* y est -, en proposant d'installer le pupitre entre deux miroirs parallèles, et en considérant que le phénomène de réduplication qui alors se produit est strictement équivalent dans son inanité au mirage de la conscience. Vous savez que Lacan a toujours, dans son séminaire, un truc, une anecdote pour renvoyer l'objection de conscience à son mirage, et ici, cette conscience, il la traite explicitement de phénomène topologique qui peut être mis en scène par la production élémentaire de cette réduplication indéfinie.

Certes, la seule chose qu'on peut y objecter, et Lacan le note, c'est que le moi n'est pas le siège des perceptions. Même si la réduplication est là, il ne se voit pas se voir. C'est alors que Lacan, devant accorder ce point, se décide pour le coup à faire parler le pupitre. Il n'avait fait qu'en articuler la menace auparavant, mais maintenant le pupitre prend la parole pour s'adresser aux psychanalystes, et spécialement aux psychanalystes de la psychologie du moi.

S'adressant à eux, le pupitre se fait valoir comme un moi parfait. Si ce qu'on attend du moi, c'est l'adaptation à la réalité, le pupitre peut postuler à ce titre aussi bien que quiconque. A cet égard, il peut même se prétendre le patient idéal, à savoir celui qui est guéri d'avance. Le pupitre a bien ce petit défaut qu'il n'a que le discours qu'on lui prête, mais c'est après tout ce qu'on attend exactement du moi dans la psychologie du moi, quand on formule l'identification à l'analyste comme issue de l'analyse. Le pupitre peut prétendre, dans son discours, n'en avoir jamais eu d'autre que celui qu'on prononce en son nom. Moyennant quoi, une fois de plus, à titre de moi, il est irréprochable.

Je vous laisse le plaisir de relire le paradoxe du pupitre dont je vous ai donné la référence en manière d'amusette. C'est en fait au chapitre des significations, auxquelles le pupitre est susceptible de renvoyer, que figure le terme de *consentement* dans l'écrit de Lacan. C'est en effet un fait: l'homme peut se faire pupitre. Il suffit là d'évoquer la mémoire du petit bossu de la rue Quincampoix, celui qui prêtait son dos difforme pour qu'on rédige des écrits, pas n'importe lesquels d'ailleurs.

Voilà l'homme-pupitre, c'est-à-dire l'homme qui se tient comme il faut. Il ne faut pas qu'il bouge. Il faut, si je puis dire, qu'il soit dans la bonne orientation. Il se tient comme il faut, c'est-à-dire qu'il réalise la fonction essentielle du moi hartmannien. Il est parfaitement adapté à la fonction opérationnelle que lui assigne celui qui l'emploie, car, en définitive, toute fonction opérationnelle ne renvoie jamais qu'au maître qui met cette fonction en opération.

C'est avec ce maître à l'horizon qu'est comme appelé le terme de *consentement*. Lacan le note: *"Il maintient une position convenable à ce qu'il met de consentement."* Il faut qu'il consente à prendre la pose. Si le mot de *consentement* vient ici, c'est qu'il est appelé à la place où il y a lieu de formuler un *oui* au signifiant maître.

Si j'ai considéré que cette référence était de circonstance, c'est parce que Lacan note en passant que, de ce petit bossu, on s'en souvient mieux que *"du premier krach spéculatif des temps modernes".* Ce petit bossu, on nous le montrait naguère dans les classes, aux cours d'Histoire. Je ne sais pas si ça va durer puisqu'on a mis en question l'apprentissage de l'Histoire et qu'on a beaucoup soustrait ces images-là qui sont si mémorables. De ce petit être, on s'en souvient bien parce que c'est un souvenir émouvant. C'est le souvenir-écran de cette panique financière que je viens d'évoquer. Aujourd'hui, nous en sommes sans doute au troisième de ces grands krachs. Nous sommes encore dans le fil d'un tout récent auquel nous avons eu le plaisir d'assister.

L'homme-pupitre, celui sur lequel on écrit, n'est pas le sujet. Il n'est pas le sujet qui est aussi, à l'occasion, celui sur quoi on écrit. Lacan l'évoque ailleurs quand il prend, pour imager le sujet, la figure de l'esclave qui porte l'ordre de sa mise à mort tatoué sur son crâne. Au fond, ce qui fait la différence d'avec le petit bossu, c'est que pour ce dernier il y a justement une feuille qui s'interpose - et cette feuille, c'est vous-même qui l'emportez. Il n'y aurait pas usage, pour donner des ordres de bourse en toute urgence, de tatouer le petit bossu. Cet homme-pupitre n'est sujet qu'au moment où il se fait pupitre. Cet homme, on ne peut pas supposer qu'il se soit fait bossu, encore que vous savez qu'une telle difformité à l'âge classique pouvait rapporter gros, et qu'à l'occasion la famille pouvait s'employer à produire des monstres de foire pour se faire un peu d'argent. Ca, c'était avant qu'ont ait inventé le spéculatif des temps modernes.

Donc, le petit bossu de la rue Quincampoix, s'il ne s'est pas fait bossu, il s'est fait pupitre. Il a donné sens et usage à sa bosse reçue de la nature. On lui prêtait d'ailleurs une bonne petite fortune, au frais des spéculateurs qui eux se ruinaient à écrire sur son dos. A cet égard, c'est bien dans le *se faire pupitre* que nous pouvons trouver l'indication de l'implication subjective.

Je dirai, en court-circuit, que dans le *se faire* propre à la pulsion, et même si cette pulsion s'articule à un sujet acéphale, il faut reconnaître l'instance du consentement. Après tout, ce qui mérite le nom de pulsion de mort est aussi bien articulable comme demande, comme demande de mort - ce qui implique bien, dans le mouvement même de la pulsion, que s'y insère la position subjective de la demande.

Pour aller un peu plus loin dans le court-circuit, je dirai que dans le rapport même à la jouissance, le consentement a sa place. Vous savez d'ailleurs que c'est bien par là que Lacan se distingue de Kant qui, pour démontrer qu'il n'y a pas de jouissance irrésistible, fait valoir que si le sujet est assuré de sa mort au terme d'une jouissance, il y renoncera. Là fonctionne pour Kant le motif de la survie - continuer de jouir de la vie - comme pouvant faire obstacle à une causalité irrésistible. Lacan s'en distingue en évoquant alors le sujet comme pervers, qui est celui pour qui telle jouissance vaut plus que jouir de la vie, c'est-à-dire celui pour qui la pulsion de mort est bien dans la voie même de sa jouissance, à l'opposé de tout jouir de la vie. Après tout, cette position-là est certainement fondatrice d'une éthique - une éthique qui s'articule à la cause du désir.

Je n'ai emprunté là qu'une voie de traverse et peut-être que nous pourrions faire un sort à ce qu'est le phénomène du krach - phénomène des temps modernes qui suppose cette généralisation et cette abstraction des échanges que nous appelons le marché et où s'incarne pour nous-mêmes les limites de la liberté.

En effet, dans ce marché, en dépit de toute l'histoire de l'économie dont nous disposons, en dépit des manuels d'économie et des économistes entretenus au frais des Etats et des

entreprises, nous en sommes toujours à voir la bête se manifester avec surprise, alors qu'on pourrait quand même commencer à avoir une idée de sa logique.

C'est un fait que le marché n'est fait que des décisions, des choix, des ordres des opérateurs, et que, à cet égard, ce qu'il présente comme opacité surgit de ce qui est pourtant pour chacun transparence. C'est du fait que les ordres des sujets se composent, du fait qu'il y a immixtion subjective, comme le dit Lacan, que se forme l'Autre du marché auquel chacun est assujetti.

C'est bien là le paradoxe que nous présente cette activité financière, à savoir que chacun y donne des ordres - ordres de vente, ordres d'achat - mais que pourtant personne n'y est maître. Chacun y est assujetti. C'est même pourquoi on peut remplacer ici l'ordre du sujet par l'ordinateur. L'ordinateur est bien nommé ici. Ce terme va plus profond que le terme anglais de *computer*. Il n'y a pas ici seulement calcul, il y a ordre, et la nouveauté du krach auquel nous venons d'assister, c'est que ses principaux acteurs ont été des ordinateurs programmés pour vendre lorsque certaines péréquations d'actions atteignaient un certain niveau. A cet égard, c'est à proprement parler, dans l'histoire, le premier krach des ordinateurs. Se manifeste là ce que Lacan appelle le caractère parfaitement calculable d'un sujet réduit à la formule d'une matrice de combinaisons signifiantes.

Comme vous le savez, on n'a pas trouvé d'autres solutions, pour les arrêter dans leur furie programmée, que de les débrancher. On a donné l'ordre à New York de débrancher les ordinateurs - ce qui est quand même tout à fait propre à nous présentifier que l'argument selon lequel l'ordinateur, étant programmé, est au service de l'homme, ne tient pas. On a pu là toucher du doigt qu'il n'en était rien. Il est aussi au service de la destruction de l'homme et de son bien-être. Nous avions mis là en place une scène à la pulsion de mort. Avec un peu d'imagination, on peut penser que ce qui veille sur notre sécurité militaire est exactement commandé de la même façon. Je ne vois aucune objection logique à ce que dans le cours des temps modernes - et ça serait peut-être à cette occasion leur fin - les ordinateurs manifestent une telle furie, non pas dans les ordres de vente mais dans les ordres de tir.

Songeons aussi à la question de savoir pourquoi on entre dans le marché. On y entre pour en tirer une plus-value. Ce terme est le terme même sur lequel Lacan a construit symétriquement son plus-de-jouir. Sans doute ne l'aurait-il pas ainsi construit s'il n'y avait pas comme phénomène des temps modernes le marché spéculatif.

Certes, il faut savoir placer cette plus-value par rapport au marché. En effet, tant qu'on n'est que dans le marché, ça n'est que du papier. Ce qu'on possède n'est que du papier. C'est une remarque très judicieuse qui a été faite par l'homme le plus riche des Etats-Unis. C'est la remarque qu'il a faite après avoir perdu trois milliards de francs nouveaux pour avoir été distrait le jour où les ordinateurs ont fait ce qu'on leur avait dit de faire. Il a dit que tout ça n'était, après tout, que du papier.

Je ne vous donne qu'un petit aperçu de tout l'intérêt que j'ai pris à compulser les déclarations et l'extraordinaire remue-ménage de cet événement. Ca manifeste très bien qu'on joue, comme on le dit à la bourse, et qu'on ne rentre dans le jeu qu'à la condition que le jeu soit déjà perdu. La plus-value n'émerge qu'au moment où l'on se sépare de l'Autre. C'est quand on se sépare du circuit de la valeur d'échange qu'on peut en soutirer quelque chose qui soit susceptible d'avoir valeur d'usage.

Je ne me suis distrait à cette fiction de circonstance que parce qu'elle nous indique que si on cherche les conditions de possibilité de la psychanalyse, il n'y en a plus qu'une. Il n'y a plus qu'un domaine où aller chercher ces conditions de possibilité.

C'est une réflexion que j'ai dû me faire puisque je n'ai pas refusé d'aller participer à un colloque fait pour rendre hommage à Michel Foucault. Je l'ai fait très volontiers, en ayant seulement le sentiment de payer une dette à la mémoire de quelqu'un qui, malgré les réserves qu'il a pu avoir à l'égard de la psychanalyse, a protégé le Département de psychanalyse de Paris VIII, c'est-à-dire a accepté jusqu'à sa mort de figurer dans son comité de patronage. Ne serait-ce que pour ça, et pour des raisons personnelles aussi, il y avait donc ce fait de me sentir une dette à son endroit et de ne pas refuser de parler de lui.

Parler de lui, ça me dirigera - car ce n'est pas fait encore - vers la notion de ce que peut être une archéologie de la psychanalyse, puisque, une fois au moins et discrètement, Michel Foucault a employé ce terme. On pourrait, par exemple, faire une archéologie financière de la psychanalyse. Mais Foucault, quand il a voulu faire une archéologie de la psychanalyse, il

s'est plutôt dirigé vers la religion. Il a pris le parti de faire une archéologie religieuse de la psychanalyse. Ce qui serait dans la psychanalyse fondamental, ce serait de parler du sexe.

A partir du moment où il prend cette définition pour la psychanalyse, ça le conduit évidemment aussitôt à aller chercher les racines dans un parler ancien du sexe, c'est-à-dire dans la confession religieuse, voire même dans cette sorte d'inquisition sexuelle qui a été celle de l'Eglise à un moment donné - l'Eglise qui composait en effet des manuels d'interrogatoires sexuels pour ses confesseurs. Après tout, si on prend cette définition de la psychanalyse comme consistant à parler du sexe, c'est bien vu de remonter jusque là.

Lacan aussi propose une archéologie de la psychanalyse mais il en propose une archéologie scientifique. Il considère que les origines de la psychanalyse sont à chercher dans le discours de la science. Il n'y a pas, dans la psychanalyse, que le parler du sexe - Foucault s'en est aperçu dans un second mouvement -,il y a aussi le parler de soi. Il y a le "se changer soi-même", et cela va bien au-delà de la confession religieuse. Quelles que soient les racines immémoriales, nombreuses, éventuellement incomptables de la psychanalyse, elles sont toutes remaniées. Une discontinuité a lieu à partir du moment où émerge le discours de la science. Je dois dire que c'est peut-être pour ça que je n'ai pas été convaincu par cette archéologie de la psychanalyse que Foucault a esquissée et qu'il a d'ailleurs dissimulée en même temps qu'il l'esquissait.

Ce n'est, en fait, pas une question d'être convaincu ou pas. Ce dont nous avons à apprendre, c'est justement du point où ça a achoppé. Il est tout de même frappant qu'il y a là une chose qui a tout de même résisté à sa machine à archéologie. C'est très frappant. Les deux ouvrages qui ont été publiés au moment de sa mort n'ont pas fait l'effet de la plupart de ses ouvrages précédents, n'ont pas eu cet effet de mode soudain et rapide. Ca remonte déjà à 1976, il y a plus de dix ans.

Au fond, avec son *Histoire de la sexualité*, il n'a pas annoncé une archéologie de la psychanalyse. Il a annoncé, à la place, une histoire de la sexualité. Ce n'est pas une interprétation de ma part. C'est à la place, et il le dit en clair.

Je pense qu'il y a lieu qu'on lise Foucault. Vous verrez qu'il ne cite jamais Lacan. C'est très frappant. Il ne le cite jamais alors qu'il a suivi ses premiers séminaires et qu'il a bien dû se souvenir, quand il écrivait son *Histoire de la folie*, que Lacan déjà, dans "Propos sur la causalité psychique", avait mis en valeur le moment des *Méditations* de Descartes où ce dernier récuse et écarte la folie. C'est quelque chose qui se trouve déjà, quinze ans avant, signalé par Lacan.

Foucault ne cite jamais Lacan et il faut dire qu'il professait même ne pas le comprendre. Il me l'avait dit un jour où je l'avais accompagné compulser les archives de Charcot à la Salpétrière. On avait passé l'après-midi plutôt à s'amuser de ce qu'on écrivait sur Charcot et, à la fin, il m'avait dit: *"Il faudra tout de même qu'un jour tu m'expliques Lacan."* Cela n'empêche qu'il n'a jamais parlé de la psychanalyse que dans les termes de Lacan. Je dirai que Foucault était lacanien en psychanalyse, et même qu'il l'était peut-être trop. A le lire, il n'avait pas, semble-t-il, la moindre idée qu'il n'y a pas que la version lacanienne de la psychanalyse, qu'il y en a d'autres et spécialement une qui est la psychologie du moi et ses descendants, et par rapport à quoi se mène un combat, une lutte pour s'approprier la découverte de Freud.

Chaque fois que Foucault, pendant quinze ans, a parlé de la psychanalyse, c'est toujours dans les termes de Lacan. Je trouve ça tout à fait extraordinaire. Ces termes de Lacan, il les a d'abord adoptés et, à ce moment-là, il reconnaissait à la psychanalyse une place décisive dans le savoir de notre temps. C'était à l'époque des *Mots et les choses*, en 1966. Puis il a contesté ces termes de Lacan, non pas pour les séparer de la psychanalyse et pour proposer une version plus exacte de cette dernière, mais pour récuser la psychanalyse elle-même. Il faut voir quelle était son opération à cet égard. Ca nous enseigne aussi sur le moment où nous sommes pour ce qui est de la position de la psychanalyse dans le champ des savoirs aujourd'hui, ou par rapport au consentement commun qu'on peut faire valoir à l'endroit de la psychanalyse.

En 1966, quand il fait la plus magistrale archéologie des sciences humaines qui nous reste, on ne voit pas, disons-le clairement, le point d'appui qu'il y a. Ca n'apparaît pas immédiatement parce qu'il ne l'affiche pas, mais le point unique d'appui qu'il y a, c'est la psychanalyse. *Les mots et les choses* ont comme point d'Archimède, non seulement la

psychanalyse, mais surtout Lacan. Evidemment, il marie cette psychanalyse à l'ethnologie, celle de Lévi-Strauss, et conformément à ce que Lacan faisait en 1953.

Si vous relisez *Les Mots et les choses*, vous verrez que psychanalyse et ethnologie sont logées à l'extrême fin de cet ouvrage, juste avant qu'il mette une petite conclusion de dix lignes. Psychanalyse et ethnologie se situent à l'extrême pointe de cet ouvrage et, à l'époque, il ne songeait pas du tout à faire une archéologie de la psychanalyse. On peut même dire qu'il n'incluait pas du tout la psychanalyse dans l'archéologie des sciences humaines. Au contraire, il considérait que c'était à partir de la psychanalyse, en compagnie de l'ethnologie et de la linguistique, qu'il pouvait faire cette archéologie.

C'est justement du fait que, dans la psychanalyse, il n'y a plus l'homme - Foucault ne dit pas qu'elle a affaire au sujet - mais qu'il y a dissolution de l'homme, qu'on peut avoir un regard, une perspective sur les sciences humaines. A cet égard, il traitait la psychanalyse, l'ethnologie et la linguistique, non pas de sciences humaines, mais de contre-sciences, qui à la fois bordent et débordent le champ des sciences humaines. On peut dire, à cet égard, que c'est Lacan *et* Lévi-Strauss, mais c'est vraiment plus Lacan que Lévi-Strauss, puisque le lien à trois de la psychanalyse, de la linguistique et de l'ethnologie est un lien lacanien. Ca nous indique à quel point que ce que là nous dépiautons était accrédité au milieu des années 60 dans le consentement commun.

Il faut remarquer - et Foucault à cet égard peut nous servir d'index, de baromètre - que dix ans plus tard, au milieu des années 70, c'est-à-dire exactement en 1976, quand il publie le tome I de son *Histoire de la sexualité*, il y a une rupture qui s'est faite. Il y a certainement une discontinuité. D'ailleurs, Maurice Blanchot l'a vu: c'est un combat contre la psychanalyse. Maurice Blanchot dit que le combat de Foucault contre la psychanalyse n'est pas dérisoire. Mais pour n'être pas dérisoire, c'en est tout de même un.

Foucault le mène par le biais de vouloir montrer que la psychanalyse n'est que l'aboutissement d'un processus qui est lié à l'histoire chrétienne. Loin que la psychanalyse déborde les sciences humaines d'aujourd'hui pour déjà nous indiquer un nouvel avenir, elle aurait des attenances très anciennes, jusqu'au confessionnal. Il est amusant de constater que la psychanalyse, qui était pour Foucault un couteau à dépiauter les sciences humaines, soit devenue par la suite une plaie. Il y a vu une plaie purulente.

J'ai l'impression que vous êtes loin de ces questions. Evidemment, ceux qui sont ici sont ceux qui ne se sont pas laissés dégoûter de la psychanalyse. Il est cependant intéressant de voir comment Michel Foucault procède.

Dans *Les Mots et les choses*, il extrait l'idée de l'homme des sciences humaines. Par contre, dans son *Histoire de la sexualité*, il fait un peu le contraire, il vise la psychanalyse. On peut le dire. On peut le dire maintenant. A l'époque, je ne souhaitais pas aviver les choses. Je ne l'ai donc pas formulé et ça n'a pas passé. On a même fait le tour de force de discuter avec Foucault dans *Ornicar?*, longuement, pendant trois ou quatre heures, et pas une fois je ne lui ai dit que tout ça, au fond, n'était qu'un combat contre la psychanalyse. Et lui-même ne l'a pas dit non plus. Tout ça est donc resté un peu à couvert.

Sa méthode était, cette fois-ci, de prendre la psychanalyse et puis de l'insérer dans quelque chose de beaucoup plus vaste. C'était dire que la psychanalyse et ceux qui la récusent et la contestent font déjà partie d'un même ensemble, y compris ceux qui prônent la libération du désir comme le Deleuze de *L'anti-OEdipe*. Tout ça fait partie d'une configuration beaucoup plus large que Foucault appelle le dispositif de sexualité. C'est ce qu'il arrive à dire: si on arrive à faire ce dispositif de la sexualité, ça vaudra comme une archéologie de la psychanalyse. Il dit cela dans son tome I. Seulement, ce tome I, comme vous le savez, il est resté pendant très longtemps un tome I, c'est-à-dire que Foucault a là rencontré une difficulté que je vais indiquer en deux mots parce qu'elle nous apprend quand même quelque chose.

Au fond, il voulait refaire sur la psychanalyse ce qu'il avait fait pour les sciences humaines. Ce dispositif de la sexualité est quelque chose qui a pris naissance à la fin du XVIIIe siècle et au début du XIXe, donc au moment où le quadrillage social devient en effet beaucoup plus serré, et où c'est bien le discours de la science qui commence à pénétrer dans des zones où il n'était pas présent. On peut aussi en trouver les prodromes au XVIIe siècle, au moment où se constitue, disons, une discipline chrétienne du sexe.

Voilà le projet de Foucault, et, au fond, il ne l'a pas mené à bien. Quand il l'a repris, il l'avait complètement transformé, et il faut se demander ce qui faisait obstacle. Je peux l'indiquer très vite. C'est que l'opération qui avait réussi sur les sciences humaines en 1966, il n'avait pu la faire que grâce au point d'appui de Lacan, que grâce au point d'appui même de la psychanalyse. Et là, pour ce que lui-même appelle une contre-attaque contre le dispositif de la sexualité, qu'est-ce qu'il a comme point d'appui? *Contre-attaque* et *point d'appui*, ce sont ses termes mêmes.

Le point d'appui qu'il a contre la psychanalyse et le dispositif de sexualité qui l'englobe est extraordinairement peu explicite. Il faut le dire. Son point d'appui c'est, comme il le dit, les corps et les plaisirs. C'est si mince que l'on voit pourquoi son projet est destiné, dès son premier tome, à s'effondrer. On ne peut réussir une telle archéologie que si on a un point d'appui ferme, et celui qu'il avait pour les sciences humaines, c'était des disciplines concrètes, des disciplines en cours, qui lui permettaient de commander sa perspective.

Il est saisissant de voir un des esprits les plus déliés de ce temps, le philosophe et l'historien magistral et brillant n'avoir, pour viser la psychanalyse, rien d'autre comme point d'appui que le corps et ses plaisirs - le corps et ses plaisirs comme autre chose que la sexualité, c'est-à-dire le multiple du corps.

Ca aurait été un point d'appui consistant s'il avait écrit une utopie perverse, mais c'est précisément ce qu'il n'a pas fait. A défaut de cette utopie, il lui a manqué ce point d'Archimède. Comme ce point d'appui lui a manqué, son enquête archéologique s'est mise à reculer indéfiniment. Tous les cadres répétés de sa recherche consistaient, aussi bien dans *Histoire de la folie* que dans *Naissance de la clinique*, à se fier à la périodisation assez réglée de l'âge classique et de l'âge moderne. Et il se retrouve, huit ans plus tard, au moment de sa mort, avec deux ouvrages sur l'Antiquité grecque. C'est là d'ailleurs qu'il mérite le respect. En effet, quand il y a une difficulté, chez Foucault, on la sent passer, lui à qui tout avait été si facile auparavant.

Il sort donc deux ouvrages sur l'Antiquité grecque, c'est-à-dire qu'il démantèle complètement les cadres de son archéologie. C'est ce que je trouve bouleversant et enseignant pour nous. Au moment où cette machine à archéologie si puissante, qui avait fonctionné à l'admiration de tous pendant quinze à vingt ans, tente de s'emparer de la psychanalyse, Foucault n'a plus comme point d'appui que l'ébauche d'un fantasme pervers. Aussitôt les cadres de cette archéologie se mettent à se dilater et à se perdre dans les sables. C'est comme si à rechercher les causes de la psychanalyse, on se trouvait en quelque sorte à devoir mobiliser une masse de matériaux innombrables et à se perdre dans les sables. C'est qu'à cet égard tout peut sembler y converger.

C'est sans doute, *a contrario*, vérifier la sagesse ou la meilleure adéquation de ce qui n'est peut-être pas une archéologie de la psychanalyse mais quand même une épistémologie historique de Lacan qui, bien sûr, emprunte ses références à toutes les traditions, à toutes les racines, mais qui considère que ce qui fait la condition de possibilité de la psychanalyse, c'est le discours de la science.

La thèse comme quoi le sujet de la psychanalyse est le sujet de la science, elle vaut aussi par tout ce qu'elle exclut, par tout ce dehors dans lequel Foucault s'est trouvé projeté. C'est sans doute une simplification, mais ça veut dire que tous les éléments des traditions les plus anciennes qu'on peut faire valoir comme origine de la psychanalyse - et on les trouvera partout, dans les tribus primitives, dans l'Islam, en Chine aussi bien - n'ont valeur qu'au moment de la coupure de l'âge scientifique. C'est au moment où émerge le discours de la science que tous ces éléments de la tradition se trouvent remaniés foncièrement pour devoir être repensés à partir de là.

Lacan aussi a été sensible à ce qui prépare la psychanalyse à partir de la fin du XVIIIe siècle, conformément, après tout, au premier diagnostic de Foucault. C'est justement là que prend sa valeur son "Kant avec Sade". Cette référence, il est allé la chercher là où elle se condense dans l'éthique kantienne. A cet égard, cette épistémologie a deux phares: Descartes et Kant. C'est vers ça que Lacan nous a dirigés.

Après ce qui est quand même un excursus, je vais revenir à mon *consentement* mais sans pour autant quitter le XVIIIe siècle. J'ai évoqué tout à l'heure le *oui au signifiant maître*, et je vais prendre une citation de Voltaire qui remarque qu'on ne dit point en Angleterre: je suis

newtonien, je suis lockien. Et pourquoi? demande-t-il. *"Parce que quiconque a lu ne peut refuser son consentement aux vérités enseignées par les deux grands hommes."*

Par le biais de cette citation que je glisse là, se présente à nous le thème de ce qu'on ne peut refuser son consentement à la vérité. C'est peut-être déjà faire place, entre cause et consentement, à la vérité, dont Lacan dira qu'elle a, dans la psychanalyse, pour propre d'être prise comme cause. Mais peut-être que de dire qu'on ne peut refuser son consentement à la vérité est un obstacle épistémologique à la psychanalyse. C'est même pour cela que Voltaire qui se croit newtonien est encore cartésien. C'est à l'évidence qu'il appareille la vérité - ce qui se trouvera chez Spinoza sous la forme de *verum index sui*, à savoir que là où il y a la vérité, on le sait sûrement, on le sait avec certitude. La vérité, quand elle émerge, elle se montre.

Voltaire nous dit qu'on ne peut refuser son consentement à la vérité, mais il doit bien savoir - et il le fait valoir - qu'il y a ce qu'on appelle des sectes et que celles-ci se distinguent en ceci qu'elles n'ont justement pas de consentement commun entre elles. C'est pourquoi Voltaire prend comme référence la géométrie pour formuler qu'il n'y a pas de secte en géométrie. De plus, en même temps qu'il s'imagine que tout le monde qui a lu Newton est newtonien, il doit constater qu'il y en a des tas d'autres qui restent cartésiens. A cette époque, les imaginations de Descartes sur la physique sont susceptibles de cacher, d'empêcher, de retenir le consentement à la vérité. Là, ça m'amuse encore de vous lire son vieux discours, *De son fanatique* comme il l'appelle. Ou même, dit-il encore, *De l'insensé.*

L'insensé, c'est un terme qui vient tout droit de saint Anselme puisque saint Anselme appelle l'insensé celui qui dit que Dieu n'existe pas, c'est-à-dire celui qui se refuse à donner son consentement à la Vérité comme telle, avec un grand V. Ce *Discours du fanatique* m'amuse parce qu'il y a des sectes en psychanalyse. Ce que dit Voltaire, c'est, au fond, ce que nous pourrions dire: *"Ce que ma secte enseigne est obscur, je l'avoue, dit un fanatique, mais c'est en vertu de cette obscurité qu'il faut croire en elle car elle dit elle-même qu'elle est pleine d'obscurité."*

Dans ce que dit Voltaire du consentement et de la vérité, c'est-à-dire dans ce couplage de la vérité et du consentement, il apparaît encore que la vérité a besoin du consentement. Dans une fin exactement opposée à Voltaire, c'est bien ce qu'examinera ce cardinal que cite Lacan, à savoir le cardinal Newman, dans sa *Grammaire de l'assentiment*, quand il aura à se demander pourquoi un sujet peut refuser son assentiment à la vérité de la religion catholique. Il ira même jusqu'à s'apercevoir que pour dire 2 + 2 = 4, il faut encore un consentement du sujet.

Il n'est pas vrai, contrairement à ce que dit Voltaire, qu'on ne peut refuser son assentiment. Il faut encore là une incidence propre du sujet, même dans la démonstration la plus serrée. Peut-être que Newman, qui est du XIXe siècle, avait l'idée que n'avait pas encore Voltaire, à savoir qu'en géométrie il peut y avoir des sectes. Par exemple, sur le parti à prendre concernant un certain axiome des parallèles: selon qu'on y consent ou non, on fait une géométrie ou une autre.

Finalement, c'est cette problématique du consentement que nous avons, croyons-nous, apaisée, tempérée, apprivoisée en construisant des axiomatiques. Mais qu'est-ce que c'est qu'une axiomatique sinon formaliser ce qui sont autant de consentements possibles? A cet égard, comme le dit Lacan, même si le cardinal Newman a forgé sa *Grammaire de l'assentiment* aux pires fins, à savoir de mettre sur le même plan la vérité de la religion et celle des mathématiques, il nous indique pourtant une implication du sujet.

Je voudrais vous commenter une troisième citation. Ce sera la dernière et je vous laisse la retrouver page 461 des *Ecrits*, où vous voyez précisément Lacan mettre en question, dans la psychanalyse elle-même, la force d'adhésion d'un commun consentement. Il faut dire qu'à cette date Lacan est à lui tout seul une secte puisqu'il propose une vérité dans la psychanalyse qui va justement contre le consentement commun des psychanalystes. Eh bien, il y a là un statut moderne de la vérité qui tient à ce qu'elle est pour le rebelle. Elle est du côté de celui qui se refuse au consentement commun. Evidemment, c'est un thème romantique mais ne fait-il pas aussi partie de ce qui chemine dans les profondeurs du goût, et n'est-il pas ce qui a rendu possible la psychanalyse?

La notion que la vérité est pour le rebelle, contre le consentement commun, a partie liée avec la notion psychanalytique que la vérité est cachée, qu'elle n'est pas appareillée à

l'évidence. C'est là que le concept de refoulement trouve tout son accent, son accent de césure. C'est pour ça que le concept de refoulement est impensable quand la vérité, d'une façon ou d'une autre, est liée à l'évidence. C'est impensable à l'âge classique. A cet égard, je retrouve ici cette étiologie freudienne que je vous ai retraduite comme une théorie de la causalité.

Dans ce que Freud appelle son étiologie, il est toujours question de ce qui est la cause du symptôme. Cette étiologie, si on l'aperçoit comme une théorie de la causalité, si on s'aperçoit que le concept de refoulement lui-même est un élément de la théorie de la causalité freudienne, on la dispose selon la logique que j'ai appelée de la double cause. A défaut de disposer d'une double cause, on ne peut pas donner de place au refoulement.

Le premier ressort de la causalité que Freud a isolé, c'est ce qu'il a appelé l'incident sexuel. Il a commencé, certes, par le poser comme déterminant de la névrose ou de la psychose, mais ce rapport de cause à effet, qui fait le créneau de Freud dans la mesure où il part des sciences de la nature, se trouve être, du fait même de l'expérience à quoi il a affaire, un rapport distendu. On voit la cause et l'effet s'écarter l'un de l'autre au moment où Freud recherche précisément ce ressort de la cause, à savoir ce qui a fait du mal au sujet dans l'ordre sexuel et qui a déterminé ses symptômes.

L'implication du concept de refoulement entre la cause et l'effet traduit l'antinomie de la cause et de l'effet dans la psychanalyse. Loin d'être en continuité, la cause et l'effet se trouvent séparés par une discontinuité. C'est bien dans cette direction que va Lacan quand il dit que toute causalité proprement dite comporte une implication subjective. Cette antinomie, il l'a mise en valeur dans son *Séminaire XI* d'une façon probante en disant: *"Quand la cause est partie, les effets dansent."* Dans la psychanalyse, l'effet symptomatique suppose précisément qu'il y a refoulement. Lorsque le refoulement comme cause sera levé, lorsque la vérité qu'il comporte apparaîtra, alors les effets disparaîtront.

Vous avez donc là un fonctionnement tout à fait perturbé du rapport direct de la cause à l'effet, puisque le rapport direct suppose que l'effet persiste car la cause est là et qu'elle continue de l'introduire. Mais dans cette causalité où le sujet est impliqué, c'est exactement le contraire. C'est à la condition que la cause soit voilée, soit perdue, que les effets persistent.

A cet égard, ça a des conséquences cliniques d'admettre que les symptômes, s'ils sont des effets, sont toujours des effets indirects. Ce sont des effets *via* le refoulement, c'est-à-dire *via* la vérité et *via* le sujet. Ca veut dire que la psychanalyse se distingue de tout traitement direct du symptôme, comme le tente tout ce qui est de l'ordre du comportementalisme qui essaye d'apprivoiser le sujet à son symptôme, qui essaye un apprentissage progressif pour déplacer les frontières et les inhibitions de ce symptôme.

Ce qui est le propre de la psychanalyse est évidemment en contradiction foncière avec la notion de traitement direct du symptôme. Le traitement direct suppose qu'il y a une continuité entre la cause et l'effet, alors que la discontinuité est centrale à la causalité du symptôme dans la psychanalyse, c'est-à-dire que s'y interpose le refoulement. Ce n'est qu'à partir du moment où il y a du refoulé que la cause sexuelle est constituée comme telle. Et c'est pourquoi il y a ce couple freudien de la fixation et du refoulement. Il n'y a pas une théorie seule du refoulement. Il y a une théorie de la fixation et du refoulement - ce qui fait que les effets symptomatiques ne sont jamais, chez Freud, des effets purs de la fixation. Les symptômes valent comme retour du refoulé.

D'emblée, Freud a articulé une double causalité. Il a eu la notion que la cause première sexuelle est incomplète. Si la cause sexuelle était seule, il y aurait alors une causalité d'ordre mécanique: à telle cause, tel effet. La psychanalyse n'aurait pas lieu d'exister. Il n'y aurait lieu qu'à prophylaxie, c'est-à-dire à contrôler l'environnement d'une façon suffisamment stricte pour que ne se produise pas d'incident sexuel.

Le premier Freud, celui de la correspondance, c'est celui qui pose que la cause première est déterminante et que le refoulement, à titre de cause seconde, est secondaire. Freud ne devient Freud qu'au moment où il ne donne à la fixation comme cause première que le statut précurseur du refoulement, c'est-à-dire une condition nécessaire mais pas suffisante. Freud pose alors que ce n'est qu'à partir du refoulement de la cause première et du refoulement de la cause seconde que la causalité dont il s'agit est proprement constituée.

Cette nécessité d'articuler la double cause, c'est ce qui prend chez Lacan la figure de son schéma de rétroaction qui ne met en place que ce qu'on peut appeler une rétrocause. Il s'agit d'une rétrocause qui agit sur la cause première, et c'est seulement là où la rétrocause agit sur la cause première que se produit ce qu'on peut appeler alors l'effet du symptôme.

Je ne vais pas avoir le temps aujourd'hui d'aborder ce qui est la question décisive de cette construction. Si on traduit la double cause en terme de signifiant et par le fait que le terme second, étant un signifiant, nécessite obligatoirement que le premier le soit également, alors qu'est-ce qui, à proprement parler, est refoulé?

La première thèse de Lacan, c'est que ce qui est refoulé est le signifié. Lorsqu'il articule cette théorie de la causalité comme métaphore, et que la métaphore implique, si on suit Jakobson, une émergence du signifié, comment alors est-ce compatible avec le fait qu'il puisse dire que le symptôme comme tel est une métaphore? Comment peut-il le dire puisque l'écriture même de l'émergence du signifié semble contrarier la notion que le signifié y serait refoulé?

Si on dit que le symptôme est une métaphore et que la métaphore est corrélative de l'avènement d'une signification, comment est-il compatible que le signifié soit refoulé dans le symptôme, et qu'il y ait, en même temps, avènement de signification?

Cette difficulté, qui est encore inscrite dans "L'instance de la lettre", c'est celle qui oblige Lacan à formuler que l'avènement de signification se fait hors de la conscience. Il y a un avènement de signification mais il est inaccessible comme tel au sujet conscient. Ca conduit à une double théorie de la fixation. La première est la fixation dans le symptôme, et la seconde est la fixation dans le fantasme. Et les deux logiques de ces fixations se désaccordent.

Eh bien, c'est là que la fois prochaine j'essayerai d'inscrire ce que je vous ai fait noter dans le texte de Freud concernant l'excédent de sexualité.

J'ai pu mesurer la semaine dernière, ici même, à quel point les oeuvres de Michel Foucault sont loin de vous. J'ai pu mesurer, à mon regret et même à ma surprise, ce que je qualifierai d'une indifférence polie, celle qui accueillait les propos où j'essayais le thème de ma communication. Je pourrais m'obstiner, mais non, je ne vous dirai rien de ce colloque qui s'est déroulé samedi et dimanche, même si je reviendrai sur l'oeuvre de Foucault.

Je ne vous dirai donc rien de ce colloque bien qu'il soit pour moi plein d'enseignements et qu'il constitue un encouragement à ce que je poursuive dans une voie qui n'est pas celle de la philosophie, même si cela peut prendre l'allure d'un débat avec les philosophes, suivant en cela la ligne tracée par Lacan.

Dans ce qu'on peut appeler, à la manière de Foucault, une archéologie de la psychanalyse, il est clair que le philosophe s'est là éloigné de toute référence philosophique pour traiter de cette archéologie, alors que le psychiatre, lui, a eu recours à Descartes et Kant pour réunir et articuler les conditions de possibilité de la psychanalyse. Cette inter-relation est assez savoureuse.

Je partagerai quand même avec vous le contentement que m'a donné le terme d'un éminent philosophe qui, il faut bien le dire, s'était laissé allé jadis à délirer à partir de la psychanalyse. C'était un délire à deux. Ce terme est celui dont ce philosophe, en aparté avec moi, a qualifié mon intervention. Diabolique, a-t-il dit. C'est assez surprenant si on songe que ce qu'il a qualifié si gentiment ainsi, ça n'était rien d'autre que ma démonstration disant que la tentative de Foucault pour en finir avec la psychanalyse n'avait pas eu d'autre effet que de faire éclater les cadres de la méthode et des catégories de ce qu'il appelait son archéologie.

Je dis démonstration parce que je crois effectivement que c'est dans ce registre que l'on peut en parler. Je crois que l'on peut démontrer que du jour où Foucault s'est attaqué à la psychanalyse, sa machine s'est déréglée. C'est assez sensible à ce qu'entre le tome I de l'*Histoire de la folie* et le tome II ou III, il s'est écoulé huit ans, pendant lesquels il a essayé de regarder le problème en face. On a vu alors réémerger son travail sous une tout autre forme et à une tout autre époque. L'historien des temps modernes qu'il était, s'est obligé à se transformer ou à se métamorphoser en historien de la Grèce antique.

Il est au fond assez instructif que ce qui n'est rien d'autre qu'un maniement dialectique du signifiant évoque à un philosophe d'aujourd'hui le passage du Malin. Ca me permet de vérifier, avec une certaine satisfaction, que je ne suis pas en odeur de sainteté dans ces cercles philosophiques, même si j'y suis appelé. C'est plutôt une odeur de soufre qui s'attache à mes pas. Ce que le terme de diabolique m'inspire, c'est qu'il n'y a qu'un innocent qui puisse dire ça. Après tout - et je peux vous en faire le compliment -, ce qui là-bas a suscité une insurrection n'a suscité ici que de l'ennui - ce qui pourrait finalement indiquer qu'en tant qu'Autre vous êtes plus avancés ou du moins plus dessalés sur un certain nombre de questions.

Venons-en maintenant à notre causalité. Aujourd'hui, et surtout parce que j'ai dû un peu cavalcader la fois dernière, j'irai bien posément à essayer de vous faire voir, sur ce sujet, Freud en avance sur Lacan. On pourrait penser que la position de commentateur de Freud où Lacan s'est situé, comporte en elle-même que Freud est toujours en avant sur Lacan, comme l'original est toujours en avant du commentaire. Après tout, ça peut se dire, mais il me semble, à partir d'un moment qui est datable, que Lacan s'est trouvé en avant sur Freud. En tout cas, il l'a voulu.

Pourtant, ce dont je vais vous parler aujourd'hui nous montre indiscutablement, me semble-t-il, Freud encore en avant sur Lacan. Ca veut dire qu'on peut là mesurer sur Freud ce qui à la reformulation de Lacan fait défaut. A cet égard, ça nous montre aussi bien un Lacan en retard sur Lacan - un Lacan qui s'efforce sous nos yeux de se rattraper lui-même, c'est-à-dire de rattraper les conséquences de ce qu'il a premièrement posé. Pour cela, j'irai pas à pas, en référence aux *Ecrits*, et en vous donnant une lecture que je vous communique puisqu'elle a paru à moi-même éclairante.

J'ai attiré votre attention sur ce que la relation de causalité comporte de spécifique dans la psychanalyse, dès le moment où Freud entame son chemin, et j'ai donné, comme horizon à ce thème, le fait que Lacan en généralise en définitive le concept, puisqu'il en vient à formuler un axiome qui vaudrait pour toute relation de causalité, à savoir celui qui figurerait une implication du sujet.

Le terme de causalité fait indiscutablement partie du vocabulaire de Lacan. On peut en suivre les avatars depuis la causalité psychique jusqu'à l'objet *a*, dit cause du désir. Ce terme se perpétue dans l'expression de cause freudienne. Peut-être en verrez-vous encore mieux l'omniprésence dans son enseignement si vous vous repérez, comme c'est légitime, non seulement au terme de cause, mais aussi à celui d'effet. De nombreuses formules de Lacan passées dans l'usage courant sont des formules causalistes du fait qu'elles s'expriment explicitement avec le mot d'effet - ce qui renvoie au terme de cause. On s'aperçoit alors que le causalisme est une constante de l'enseignement de Lacan.

Je crois aussi indubitable que ce causalisme renvoie aux origines mêmes de la découverte freudienne, et que la rencontre de Freud avec l'hystérique, dont on fait souvent l'étincelle de la psychanalyse, se produit dans le fil de la recherche étiologique de Freud, c'est-à-dire une recherche des causes et cet essai d'élaboration d'une causalité propre à la psychopathologie. C'est dans le registre, le cadre des sciences de la nature, c'est-à-dire de sciences qui sont fondées sur la relation de causalité, qu'il se trouve - et ce n'est pas un accident - que la psychanalyse est née. Elle n'est pas née dans le registre de l'herméneutique, dans celui de l'interprétation. Freud, il faut le dire, a commencé son chemin, non pas à la recherche du sens, mais à la recherche de la cause. Ca reste, me semble-t-il, encore aujourd'hui, déterminant dans l'exercice de la psychanalyse. C'est ce qui fait que la psychanalyse n'est pas une herméneutique.

Il est possible de résumer ce que Lacan a apporté à la psychanalyse, en disant qu'il l'a faite passer des sciences de la nature aux sciences de l'esprit, qui sont devenues les sciences humaines. Mais on s'est aperçu très vite, et lui le premier, que ce n'était pas ça, au point même que Michel Foucault avait pris justement, comme repère pour *Les mots et les choses*, que la psychanalyse, qui semble appartenir aux sciences humaines, dissout en fait la notion même de l'homme que supposent ces sciences humaines. C'est en quoi je faisais la remarque que son archéologie des sciences humaines, en 1966, ne prétendait pas du tout être une archéologie de la psychanalyse. Au contraire, c'est bien la psychanalyse dans sa version lacanienne - et même si Foucault ne cite pas une seule fois le nom de Lacan - qui était pour lui le point d'appui extérieur ou limite pour considérer comme un tout, voire comme un tout achevé appartenant déjà à une époque révolue, l'ensemble des sciences humaines.

S'il n'est pas suffisant de résumer la trajectoire de Lacan comme allant des sciences de la nature aux sciences de l'esprit, c'est bien parce que, tout en déplaçant la psychanalyse dans le registre du sens, ainsi qu'il l'annonce dans son premier *Séminaire*, ce déplacement n'efface pas pour lui la notion de la causalité, et que la recherche d'une causalité propre au registre du sens l'anime depuis le début. A cet égard, son ambition est au contraire de la démission qui fait penser que dès lors qu'on est dans le registre du sens, on quitte la science. Au rebours de cette idée de démission, son ambition est au contraire de demeurer d'entrée dans le registre du sens, avec l'émotion, la méthode et l'ambition proprement scientifiques.

A cet égard, il était vain - je crois que tout le monde en est ici persuadé - de réduire ce que Lacan a fait à avoir ramené la linguistique dans la psychanalyse, ou à avoir fait s'apercevoir que, chez Freud, il est question de langage. Ce n'est pas ça, et ce que je voudrais indiquer très simplement aujourd'hui, c'est que la linguistique chez Lacan est au service de l'étiologie.

La transformation de Saussure qu'effectue Lacan est une transformation qui a surpris puisqu'on y retrouvait, d'un côté, les termes et les références qui commençaient à devenir familiers à cette époque, et, en même temps, une sorte de Saussure démoniaque. Premièrement, on trouve, en effet, chez Saussure, une distinction du signifiant et du signifié, un parallélisme des deux comme étant d'ordres distincts. Deuxièmement, la transformation lacanienne de Saussure est très précisément d'établir, au sein et au moyen de cette distinction, une relation de causalité entre signifiant et signifié. L'opération de

Lacan sur la linguistique de Saussure, c'est la réintroduction de la cause dans le registre linguistique. C'est vous dire là, qu'en prenant pour thème la cause, nous sommes à un point tout à fait décisif de la relation de Lacan à Saussure.

J'ai donc au fond simplifié l'étiologie freudienne en vous faisant voir qu'elle comportait en elle-même une double cause - le symptôme étant rejeté en troisième, de telle sorte qu'on peut aligner ces trois termes: la cause I, la cause II, et le symptôme. On peut donner, à la cause I, la signification du trauma sexuel, qui détermine aussitôt une fixation. On peut donner à la cause II, conformément à ce que dit Freud dans la lettre 46, la signification du réveil du souvenir de ce trauma, qui détermine alors un refoulement. On peut donner enfin, au symptôme, la signification du retour du refoulé.

Je vous rappelle qu'on peut suivre, chez Freud, cette inversion à propos de la question de savoir quelle est la cause qui prime. Dans ce qu'on a rassemblé sous le titre de *Naissance de la psychanalyse*, la cause qui prime, et sans ambiguïté, c'est la première. C'est la cause I qui l'emporte sur le refoulement. Dans un second temps de l'oeuvre de Freud - tout à fait visible dans la troisième partie du "Cas Schreber" où sont présentes les trois phases du refoulement -,la cause qui prime est au contraire le refoulement, le trauma étant rejeté en arrière comme précurseur.

C'est là que j'en étais: sur ce couple de la fixation et du refoulement, qui nous donne, il faut le dire, un principe de lecture de l'oeuvre de Freud. Il faut suivre comment, en différents points de cette oeuvre, se répercute ce couple. Il faut s'apercevoir, aussi bien, du problème de l'articulation entre la théorie sexuelle et l'interprétation, c'est-à-dire, pour le dire d'une autre façon, le problème de l'articulation entre les pulsions et l'inconscient.

Je vais le dire encore d'une autre façon, qui est cette fois-ci la nôtre puisque c'est celle de Lacan: le problème de l'articulation entre une inertie, qui est là celle de la fixation, et un déplacement, c'est-à-dire, en définitive, et pour l'écrire avec les mathèmes de Lacan, l'articulation de petit *a* et du sujet barré. Si on a, chez Freud, à faire une archéologie de ses termes, c'est aux termes de fixation et de refoulement qu'on peut avoir recours. Ils sont chez Freud explicitement corrélés.

Alors, à partir de quoi fixation et refoulement font-ils problème dans leur articulation? Ils ont fait problème à tout le monde et à Freud lui-même. Ils ont fait problème à tout psychanalyste qui s'est efforcé de penser l'expérience analytique dans les termes mêmes de Freud. Ce qui a distingué Lacan, c'est d'apercevoir et d'expliciter la raison pour laquelle ça faisait problème. On peut dire que les autres avaient subi ce problème sans le thématiser.

A première vue, fixation et refoulement sont deux termes hétérogènes. Quand Lacan, à propos de l'articulation de petit *a* et du sujet barré, dans la formule du fantasme, dira que cette relation lie deux termes hétérogènes, il ne fera, en le disant, que répercuter ce qu'il y a d'hétérogène entre fixation et refoulement. En quoi sont-ils hétérogènes? Eh bien, ce que Freud appelle fixation apparaît d'emblée être un fait de sexualité. Ce qu'il appelle refoulement est avant tout un fait d'interprétation, c'est-à-dire que le refoulement est appréhendé à partir de l'interprétation, en tant que ce qui est dit prend un autre sens. C'est à l'interprétation que se mesure le refoulement, alors qu'il n'en va pas du tout ainsi du concept même de fixation.

Chez Freud, la fixation se mesure très précisément au développement, à la maturation de l'individu, et il ne peut impliquer la fixation comme une cause première dans la relation de causalité, que dans la mesure où il isole un certain *laissé en arrière* par rapport à la norme du développement. Ce qui fait donc bien la référence, c'est un développement qui a une norme, alors que le concept de refoulement n'est absolument pas de ce registre.

Le refoulement est un fait d'interprétation et il se discute en lui-même en terme de vérité, de vérité cachée et qui devient apparente. A cet égard,le fait de sexualité est lié, pour le premier Freud, a un incident sexuel, à quelque chose qui se produit et qui vient perturber le développement normal - la séduction, par exemple. L'individu a été, à un moment donné, certainement touché où il ne fallait pas, quand il ne fallait pas et par qui il ne fallait pas. Il y a eu un incident.

Il ne faut pas croire que l'étiologie est une discipline abstraite. Freud a recueilli ça de la bouche de ses patients. Nous n'avons pas de grands efforts d'imagination à faire pour concevoir et pour valider ici ce qui est d'expérience. J'ai dit qu'à un moment donné l'individu

a été touché, mais ça peut être aussi que quelque chose a été vue quand il ne fallait pas et par qui il ne fallait pas. A cet égard, il y a, entre fixation et refoulement, une hétérogénéité.

C'est un débat qui est foncier pour le psychanalyste, celui de savoir si cette hétérogénéité doit, dans la théorie, être réduite ou si elle doit être maintenue. Est-ce que faire la théorie de l'expérience, c'est réduire cette hétérogénéité de la fixation et du refoulement? Ou est-ce que c'est au contraire la même? En quoi est-ce que Lacan s'est distingué au départ de son enseignement proprement dit, c'est-à-dire avec son rapport de Rome en 1953? Même si cet enseignement proprement dit date de 1953, vous savez que ça avait déjà commencé avant dans cette direction.

J'ai distingué un premier Freud et un second, et je vais le faire pour Lacan aussi. Le premier Lacan, il se distingue par l'effort de penser la fixation à partir, non du développement, mais de l'interprétation. Je dirai que c'est ça qui donne son accent propre à ce rapport de Rome, à ce rapport sur "Fonction et champ de la parole et du langage". C'est ce qui fait, on peut le dire, sa partialité - sa partialité au regard de Freud.

A cet égard, je dirai que c'est vraiment un écrit homogène. Lacan y est évidemment conduit par ce qui est son abord constant, celui-là même qui définit sa position par rapport à Freud et qui consiste à penser tous les termes et toutes les articulations de la théorie freudienne à partir de l'expérience analytique saisie comme constituée. J'ai déjà fait saisir que Freud n'a pas pu penser d'abord intégralement ses élaborations théoriques à partir de la structure de l'expérience analytique, et ceci pour la raison qu'il en était lui-même l'inventeur. Ses élucubrations théoriques ont précédé le fait de la psychanalyse. C'est à partir de ses élucubrations que la psychanalyse s'est mise en place.

Ce qui fixe au plus simple la position de Lacan par rapport à Freud, c'est qu'il y a chez lui un primat de la structure de l'expérience. Lacan reconsidère systématiquement tous les termes, toutes les références et toutes les articulations de Freud à partir de ce primat. Ca nous évite, par exemple, de penser que *Totem et Tabou* est une contribution à l'anthropologie. Lacan arrive à nous décrypter *Totem et Tabou* en nous faisant voir en quoi, sous une forme mythique, ça commente tel point qui se rencontre et fait problème dans l'expérience analytique. C'est à cet égard que la psychanalyse ne peut plus être présentée par Lacan comme une technique - même si elle l'est parfois - mais foncièrement comme une expérience.

Alors, il faut voir comment ça se réalise sur l'articulation de la fixation et du refoulement, c'est-à-dire à partir de l'interprétation. En un sens, Lacan, le premier comme le second, ne cessera jamais de penser la fixation à partir de l'interprétation. Mais enfin, je m'en tiens là: qu'est-ce que comporte de penser la fixation à partir de l'interprétation?

Il ne vous apparaîtra pas surprenant que, dans mon pas à pas, je formule que c'est penser la fixation à partir du sens. On peut même dire que ça conduit à penser la sexualité elle-même à partir du sens - ce qui, après tout, pourrait réveiller pour nous le terme de sensualité. Mais, au pas suivant, ça comporte aussi de penser la cause elle-même à partir du sens, puisque la fixation freudienne c'est la cause première. Alors, de ce fait, quel est le statut du trauma? Quel est le statut de la blessure? - puisque c'est cela que veut dire *trauma*: le statut de la blessure sexuelle.

Je peux, pour animer cet effort de pas à pas qui est un effort de précision, vous dessiner déjà une grande perspective, à partir de cette question de savoir quel est le statut du trauma. La ligne classique, celle qui se croit orthodoxe dans la psychanalyse, c'est de chercher toujours la blessure ancienne, c'est de foncièrement penser le trauma dans l'ordre de la diachronie, dans l'ordre de ce qui est arrivé avant, une fois, à l'individu. Ca ouvre donc sur une enquête diachronique qui met au premier plan la remémoration.

Il est certain que l'abord de Lacan - et c'est celui qu'il nous a fait voir chez Freud - c'est foncièrement, à terme, de traiter le trauma comme un *trouma*. Ce néologisme était de lui. Traiter le trauma comme un *trouma*, c'est appareiller le traumatisme sexuel, non pas à la diachronie, mais à la synchronie. Quand Lacan, à la fin de son enseignement, vient à formuler qu'il n'y a pas de rapport sexuel, il nous donne la formule synchronique du traumatisme. C'est la version ultime du traumatisme sexuel chez Lacan que ce *"Il n'y a pas de rapport sexuel"*. Ca nous donne en quelque sorte l'axiome des traumatismes. Evidemment, ça ne permet pas de savoir quand, comment et avec qui s'est produit ou se produira le traumatisme. Ca nous assure qu'il y en aura un, qu'il y en a un de toute façon.

"Il n'y a pas de rapport sexuel" veut dire qu'il n'y a pas de bon rapport du sujet avec la sexualité. A cet égard, le sujet ne peut parler de toute rencontre première avec la sexualité que sous les espèces de la mauvaise rencontre, même si, dans cette rencontre, il est spécialement exalté. Cette rencontre ne se fait pas forcément sur une tonalité de dégoût et d'horreur. Evidemment, si elle paraît exagérément excellente, eh bien, de ce fait, les autres seront toujours ratées par rapport à celle-là. A cet égard, ce que dit le *"Il n'y a pas de rapport sexuel"*, c'est que de toute façon il y a un point traumatique et que c'est à cloche-pied que le sujet s'avance dans la dimension de la sexualité.

L'idée d'une histoire de la sexualité n'est pas du tout faite pour nous heurter. S'il y a une histoire de la sexualité, c'est que comme il n'y a pas de rapport sexuel, il y a, à la place, des inventions sociales du rapport sexuel, à l'intérieur desquelles le sujet a à se situer, à faire sa petite invention propre qui, en plus, est en général décalée par rapport à l'invention sociale.

Quand je mis l'accent sur l'archéologie religieuse de la psychanalyse chez Foucault, en y opposant l'archéologie scientifique de la psychanalyse qui était celle de Lacan, on m'opposa, à l'occasion, qu'il s'agissait moins de religion que de prescriptions. Mais toute la question est là: s'agissant de la sexualité, on s'en remet toujours aux prescriptions du maître - il y a toujours un maître pour prescrire ce que doit être le rapport sexuel, sur le fond justement de ce *il n'y a pas*. A cet égard, l'axiome *"Il n'y a pas de rapport sexuel"*, c'est ce qui rend raison de ce qui aussi bien s'observe et se constate dans l'expérience analytique, c'est-à-dire une disproportion de la cause à l'effet. D'ailleurs, dès qu'il est question de disproportion, et pour des raisons de structure, la cause est en jeu.

Ce que nous verrons dans la relation de causalité, c'est qu'il y a précisément un manque de proportion entre la cause et l'effet. Cette disproportion de la cause à l'effet, nous la rencontrons à tous les tournants de l'expérience analytique. Evidemment, ce qui fait douter le sens commun devant les compte-rendus de l'expérience, c'est pourquoi le fait, par exemple, d'avoir couché dans le lit de mon père, m'aurait gâché à jamais ma sexualité. Pour un autre, ça sera d'avoir couché dans le lit de sa mère, et pour l'autre encore, ça sera d'avoir vu nu son père ou sa mère ou bien de ne les avoir jamais vu nus. Pour l'un d'avoir été caressé, pour un autre de ne l'avoir jamais été. Ca nous exemplifie ce qu'a d'insaisissable le rapport de la cause à l'effet quand il s'agit de la dimension sexuelle telle qu'elle est saisie dans l'expérience analytique.

A cet égard, l'axiome de Lacan, *"Il n'y a pas de rapport sexuel"*, c'est ce qui nous simplifie le travail de concevoir cette relation de causalité dans la dimension sexuelle. Cet axiome, comme vous le savez, répercute la signification de la castration - cette signification qui est un *je n'ai pas ce qu'il faut* au niveau génital, c'est-à-dire au niveau de la relation à l'Autre. *Je n'ai pas ce qu'il faut pour faire exister le rapport sexuel*. C'est la valeur d'une des significations de ce mathème de Lacan, ce *moins phi* qui se rapporte au phallus comme imaginaire et qui est très exactement ce qui ferait qu'il y aurait rapport sexuel. C'est en quoi on peut en distinguer le phallus symbolique, *grand phi*, qui n'est pas ce qui ferait qu'il y aurait rapport sexuel, mais qui désigne la fonction par quoi le sujet se rapporte à la sexualité, c'est-à-dire la fonction par quoi le sujet se rapporte à l'absence de rapport sexuel.

Ca, c'était pour vous donner un petit aperçu de ce qui est évidemment présent dans cette affaire du statut du traumatisme. Mais que se passe-t-il si on essaye de saisir le trauma à partir du sens? Eh bien, on le saisit comme un fait d'histoire. Mais allons maintenant lentement pour saisir la valeur et extraire le suc de cette notion de fait d'histoire.

Le premier enseignement de Lacan présente l'expérience analytique elle-même comme une historisation. Vous savez que ça va pivoter et que Lacan dira exactement le contraire à la fin de son enseignement, à savoir que s'il y a une chose dont il ne faut jamais vraiment s'approcher, c'est de l'Histoire. Je l'ai déjà relevé: les polémiques essentielles de Lacan sont celles qu'il mène contre lui-même. Ce sont les seules, il faut bien le dire, qui sont intéressantes. Ce n'est pas imputer à l'Autre de ne rien comprendre, c'est s'apercevoir soi-même qu'on ne comprend rien. C'est la discipline propre qui est celle de la levée du refoulement. Par exemple, il n'y a rien de plus salubre que de relire Freud en partant du principe qu'on ne comprend rien à des textes qu'on a déjà lus, commentés et expliqués. C'est une discipline et même une ascèse que de se remettre dans la position où on est de nouveau devant le problème.

Alors, qu'est-ce que c'est qu'un fait d'histoire? C'est par la négative qu'on peut l'approcher. Un fait d'histoire, c'est un fait qui ne serait pas brut, c'est-à-dire un fait qui aurait lui-même un sens, c'est-à-dire encore - et c'est ce qui me paraît le noyau de la question - à partir du moment où on le saisit en tant que vécu comme, en tant que vécu avec un sens. Si on tente de saisir le trauma, et la fixation qui s'ensuit, à partir du sens, à partir d'un vécu comme - ce qui veut dire un vécu par le sujet comme ayant un sens -, alors le refoulement lui-même tient à ce que le sens soit reconnu ou censuré. Le refoulement devient équivalent à la censure du sens, par rapport à quoi s'oppose la levée du refoulement comme reconnaissance du sens. C'est parce qu'il pense justement la psychanalyse dans le registre de l'histoire, que ce qui est refoulé est, pour le premier Lacan, de l'ordre du sens.

On voit ce qu'implique cette théorie sur la fixation. Ca implique que cette fixation soit - c'est le terme de Lacan - *stigmate historique*. *Stigmate* est un terme excellemment choisi. C'est un terme qui en français désigne les blessures, les marques, les empreintes, les cicatrices, les traces. Ca répercute le terme de *trauma* et c'est en même temps comme ça que Freud, régulièrement, parle de la fixation - il parle de point fixationnel. Ce terme de *stigmate* traduit donc très bien ce que Lacan veut dire: la fixation est un phénomène du sens. Elle désigne un sens qui a été déterminant, un sens qui a été causal dans l'histoire du sujet.

On voit bien, à cet égard, la valeur opératoire très précise qu'a le terme d'*historique* sous la plume de Lacan. Le terme d'*historique* s'oppose exactement à *biologique*. Un fait d'histoire, c'est exactement ce qui est à l'opposé de ce qui serait une donnée biologique ou une donnée physique. C'est bien là qu'histoire s'oppose à développement, comme le fait brut s'oppose au fait d'histoire. Dès lors, ce qui est proprement fixé dans la fixation, c'est un sens. Le traumatisme, c'est le traumatisme d'un sens. C'est pourquoi Lacan peut imager la fixation par le mot de *page*, comme on dit des pages d'histoire, des pages de gloire: *"Pages de honte, qu'on oublie ou qu'on a annule, ou pages de gloire qui obligent."*

A cet égard, on assiste bien à une implication du sujet dans la relation de causalité. Le sujet se trouve impliqué dans la relation de causalité à partir du *vécu comme*. C'est encore pour nous maintenant une expression, un abord des choses qui reste tout à fait familier et qui est même passé dans l'usage courant. Ce *vécu comme*, qui est vraiment né sur le terrain de la phénoménologie, est absolument passé dans le discours analytique.

Si le sujet se trouve là impliqué dans la relation de causalité, c'est donc à titre de sujet du sens. A partir du moment où on dit sujet du sens, ça ne se distingue pas d'une subjectivité. Remarquez qu'au début de son enseignement, il n'y a pas, pour Lacan, une antinomie entre le sujet et la subjectivité. Même si ça n'a pas l'air de coïncider exactement dans son usage, tel qu'on peut le suivre à le lire de près, ça se recouvre: le sujet est pensé à partir d'un *ça fait sens pour lui*. Le sujet est l'instance qui permet de dire que ça fait sens pour elle, pour cette instance. Ca veut dire qu'on a ici un sujet qui est foncièrement solidaire du signifié. C'est même ce qui permettra à Lacan, par un passage à la limite, de substituer le terme de *sujet* au terme de *signifiant* et cela à la surprise générale.

Le fait que le sujet soit celui du sens, c'est ce qui rend impensable - en tout cas introuvable, sauf erreur de ma part, dans le rapport de Rome - la notion d'un sujet du signifiant. Qu'est-ce que veut dire, à cet égard, la notion d'historisation primaire? - à savoir que quand il y a le sujet, c'est primairement de l'histoire et jamais du développement, que foncièrement le sujet vit dans l'élément de l'histoire. Ca veut dire que même l'interprétation est primaire. Tout vécu est un *vécu comme*. Tout vécu est immédiatement une interprétation de ce qui est vécu. A cet égard, tout fait sens pour le sujet du sens.

Corrélativement à l'interprétation primaire, il y a aussi une altérité primaire, c'est-à-dire que ça ne fait sens pour le sujet qu'à ne faire sens que pour un autre. C'est ce rapport à l'autre qui peut être - j'énumère les termes de Lacan - d'agression, de séduction, de symbolisation. On voit la connexion, et même l'homogénéisation dont je parlais, de la fixation et du refoulement. C'est foncièrement le signifié qui est refoulé. C'est en quoi Lacan, à cette date, peut dire que le symptôme est *"signifiant d'un signifié refoulé de la conscience du sujet".*

Mais on saisit, tout au long de ce rapport de Rome, que le mystère, en définitive, c'est de savoir quelle est l'instance qui refoule, quelle est la cause du refoulement. A partir du moment où la fixation est saisie comme un sens, la cause du refoulement est fort imprécise,

et c'est là que je donne toute sa valeur à ce que je vous ai cité très vite tout à l'heure: *"Pages de honte qu'on oublie ou qu'on annule, pages de gloire qui obligent."*

Qui est ce *on* ? Qu'est-ce que c'est que cet impersonnel ? - sinon la trace d'une hésitation, sous la plume de Lacan, à dire que c'est là le sujet qui oublie ou qui annule - une hésitation à ramener le refoulement, voire, puisqu'il y a le terme d'annuler, à ramener la forclusion à une position subjective. C'est là qu'on voit en quoi Freud est en avance là-dessus, et en quoi c'est tiré par Freud que Lacan en arrivera à l'objet *a*.

Cette cause du refoulement, elle est, chez Freud, indiquée d'une façon qui n'est pas équivoque. Elle est précisément ce qui est désigné, dans la lettre 46, sous le terme d'*excédent de sexualité.* La thèse de Freud - et c'est une thèse sur la causalité du refoulement - c'est que le refoulement est causé par le réveil d'un excédent de sexualité. Et c'est parce que cet excédent de sexualité suscite une défense qu'il y a refoulement. Ce n'est pas la page de honte qu'on oublie ou qu'on annule, c'est l'excédent dont on se défend.

C'est même par là que Lacan en viendra à reconnaître que le sujet n'est rien d'autre qu'une défense, qu'il se constitue primordialement comme une défense, comme un certain *ne pas*, comme une certaine négation. Vous savez que Lacan poussera la négation jusqu'à l'élision. Tout ça est dans la veine de l'articulation freudienne: un excédent de sexualité dont on se défend. Le sujet comme sujet du refoulement est introduit à partir de la défense. Ce qu'écrit le S barré, ce n'est rien d'autre qu'une défense, ce n'est rien d'autre que le sujet comme défense par rapport à petit *a* auquel nous donnerons ici le sens d'excédent de sexualité.

Cette thèse de Lacan, qui paraît extravagante, cette thèse de Lacan comme quoi le sujet est refendu, scindé par l'objet *a*, est la traduction en mathème de l'excédent de sexualité comme déterminant une défense. Je le redis ici pour indiquer d'une manière sensible, et je crois irréfutable, que Freud est en avant sur Lacan. Je le redis aussi bien pour que l'on voit, en court-circuit, que l'axiome *"Il n'y a pas de rapport sexuel"* - qui veut dire qu'il y a toujours traumatisme, que ça se passe toujours mal - est corrélatif d'un second axiome qui est qu'il y a toujours un excédent de sexualité. C'est même du fait qu'il n'y a pas de rapport sexuel, c'est-à-dire que la sexualité a la signification de la castration, qu'il y a toujours un excédent de sexualité. C'est ce que Lacan a écrit:

$$\frac{a}{(-\varphi)}$$

Je pense que ceux qui n'ont peut-être pas l'habitude de manier ces petites lettres ont déjà avec ces petites indications de quoi se repérer. Là, le *moins phi*, c'est-à-dire la castration imaginaire, traduit le *"Il n'y a pas de rapport sexuel"*, tandis que petit *a* traduit ce qui, dans le texte de Freud, est l'excédent de sexualité comme cause. La sexualité vient foncièrement avec le statut d'un excédent, la jouissance vient comme quantité supplémentaire.

Quand Lacan nous dira que la jouissance est foncièrement, dans l'expérience analytique, un plus-de-jouir, c'est-à-dire un supplément sur le signifiant ou sur le symbolique, et qu'il devra pour cela mettre une lettre différente qui n'est pas une lettre de signifiant, à savoir ce petit *a* qui paraît énigmatique, eh bien, il ne fera que traduire à sa façon le statut qu'il y a toujours un excédent de sexualité.

Puisque je fais la liste des déficits de Lacan par rapport à Freud au moment où Lacan inaugure son enseignement, je dirai qu'il y a encore quelque chose qui ne trouve pas sa place dans ce rapport de Rome, à savoir la notion même de l'après-coup. L'après-coup ne trouve pas là une place convaincante, dès lors que le fait est toujours déjà primordialement doté de sens. C'est là que Freud, dans sa lettre 59, est déjà en avant sur cette théorie de Lacan, puisqu'il formule: *"Je le constate, les fantasmes hystériques se rapportent chaque fois à des choses que l'enfant a entendues de bonne heure et dont il n'a que longtemps après saisi le sens."*

Est déjà impliqué, dans cette simple notation de Freud, le statut de l'après-coup. Le sens ne vient qu'après coup. Ca distingue donc très bien un statut du signifiant comme disjoint

du signifié. Toute la première théorie de Lacan ne laisse pas place à cette disjonction. C'est là un fait tout à fait déterminant.

A propos de l'excédent de sexualité, on peut ajouter les deux versants où Freud distribue cet excédent. Il dit: *"Je soupçonne le fait suivant: l'hystérie est déterminée par un incident sexuel primaire survenu avant la puberté et qui a été accompagné de dégoût et d'effroi; pour l'obsédé, ce même incident a été accompagné de plaisir."*

Vous savez que si on établit un rapport entre l'excédent de sexualité cause du refoulement et ce qui est là, pour Freud, l'incident sexuel primaire, on obtient cette différentiation de l'hystérie et de la position obsessionnelle selon le dégoût et le plaisir, et dont les conséquences dans la dialectique subjective sont évidemment bien plus complexes. La rencontre dégoûtée de la sexualité dans son versant hystérique, ça semblerait devoir être la cause qu'on voudrait que l'Autre s'éloigne, alors que vous savez que ça s'inverse au contraire en insatisfaction. C'est même, à cet égard, quand on veut parler de l'établissement du rapport à l'Autre, que l'on parle chez nous d'hystérisation. Ce dégoût au niveau de la jouissance se traduit en fait, dans le désir, par l'insatisfaction, par un *pas assez*, par un *encore*.

Par contre, dans l'obsession, où la rencontre avec la sexualité est plaisante et qui devrait impliquer à cet égard un *qu'il vienne* adressé à l'Autre, ça se répercute au contraire comme un trou qui suscite foncièrement un *assez*, un *ça suffit*. On peut d'ailleurs enrichir de toute une gamme de sens ce *j'en ai assez*. Ce n'est pas simplement de l'impatience. C'est une formule de séparation d'avec l'Autre qui en veut trop. Ce *j'en ai assez* est aussi bien au principe de la rétention par laquelle on expliquait naguère l'avarice obsessionnelle. C'était une façon d'approcher, par la théorie du caractère, ce *j'en ai assez* foncier. Vous pouvez aussi bien l'approcher, dans le caractère, par le thème de l'orgueil de n'avoir rien à demander - je ne veux rien demander puisque j'en ai assez.

Ceci était un petit excursus puisque je voudrais isoler la théorie du *vécu comme* et ses conséquences sur la théorie de la causalité. Je vous fais voir en quoi cette théorie du *vécu comme* ne donne pas, en fait, un vrai statut à l'après-coup. Si j'ai pu auparavant réappliquer cette théorie sur le schéma de rétroaction de Lacan, c'est que l'on peut situer à partir d'elle, non pas tellement une rétroaction, mais disons une rétroversion à partir de l'Autre du sens:

S_1 <----- S_2

C'est cela qui est parent du schéma rétroactif de Lacan mais qui ne le constitue pas encore vraiment. C'est une rétroversion qui tient à ce fait que ce que le sujet vit comme un sens, ça doit encore être reconnu par l'Autre. C'est cette exigence que le sens de l'un soit reconnu par l'Autre. Ca veut dire que le sujet du sens doit être reconnu par l'Autre.

A cet égard, le sens pris comme cause est lié et solidaire de la théorie de la reconnaissance qui tient à ce que l'essentiel de sa dialectique soit justement le *reconnaisens*, et cela prend alors le statut d'une détermination fondamentale de la causalité analytique. C'est la reconnaissance, ou le *reconnaisens*, qui apparaît comme au principe de la causalité psychique. C'est au point que ça bouche la voie à toute théorie de l'objet qui soit conséquente, puisque ça comporte - ce sont les termes de Lacan lui-même - que le premier objet du sujet est d'être reconnu par l'Autre. Ce qu'un sujet peut chercher chez l'Autre, c'est essentiellement la reconnaissance.

On peut dire que l'*agalma* transférentielle, telle que Lacan la situe dans son rapport de Rome, c'est la reconnaissance, c'est la reconnaissance de. C'est ça que le sujet vient rechercher auprès de l'Autre, et c'est ce qui l'attache à l'Autre.

Il y a bien sûr déjà, chez Lacan, la notion qu'il s'agit de rendre compte de ça, c'est-à-dire de la fixation d'un sujet à un autre, c'est-à-dire de ce qui établit, maintient et fait perdurer le maintien du rapport d'un sujet à un autre. Au fond, c'est une question du temps de l'analyse. C'est une question qui est mise en valeur par le primat de l'expérience. A cet égard, on pourrait dire que toute théorie de la psychanalyse doit répondre à cette question: comment qualifier l'objet qui est inclus en l'Autre et qui attache le sujet à cet Autre?

Au fond, le premier nom de l'objet *a* dans l'enseignement de Lacan, c'est la reconnaissance. On comprend alors comment la formule du désir - et elle est certainement hégélienne chez Lacan - s'inscrit dans la logique propre à ce moment. Le désir, c'est foncièrement un désir de reconnaissance. Ca veut dire que la cause du désir, c'est la reconnaissance.

Rien n'empêche, vous le voyez, de lire d'emblée cette problématique causaliste, dont vous connaissez les derniers développements lorsque Lacan parlera de cause du désir. En rapprochant ces termes de *cause* et de *reconnaissance*, je crois être encore là dans l'ordre, non pas de la conjecture, mais bien de l'irréfutable. Relisez le début de la seconde partie du rapport de Rome, et vous verrez qu'on peut dire que ce qui est presque complètement absent de ce moment très homogène de l'enseignement de Lacan, c'est la thématique de la jouissance.

Ce qui apparaît comme la cause du désir, ça n'est pas le plus-de-jouir ni l'excédent de sexualité. Ce qui apparaît comme la cause du désir, c'est un sens en instance, un sens en instance d'être reconnu. A cet égard, la doctrine de la cure qui s'ensuit, c'est qu'il y a refoulement dans la mesure où le sujet n'a pas reconnu un sens du fait que l'Autre ne l'a pas reconnu et que l'analyste vient au lieu de l'Autre pour reconnaître ce sens et dès lors lever le refoulement. C'est là qu'il faut rien de moins que ce pas de "L'instance de la lettre" pour introduire une nouvelle théorie de la cause, dont les éléments seront complétés et encadrés mais non pas niés comme l'ont été ceux du rapport de Rome.

Je remets là mes pas dans ceux que je faisais tout à fait au début de cette série de cours, quand je parlais des jalons de l'enseignement de Lacan. Je remets mes pas, et je crois, là, autour de ce thème de la cause, pouvoir resserrer les choses d'une façon qui me rend à moi-même autrement lisible le texte de Lacan.

Il y a lieu de distinguer ce que Lacan appelle la thématique de la science linguistique, de l'étude qu'il se promet de faire dans un second temps. La thématique de la science linguistique, c'est quoi? Elle tient, dit Lacan, *"à la position primordiale du signifiant et du signifié, comme d'ordres distincts et séparés initialement par une barrière résistante à la signification"*. C'est dans les *Ecrits*, page 497. Cette thématique linguistique, celle que Lacan résume dans la position primordiale du signifiant *et* du signifié, c'est celle d'un parallélisme, d'une double primordialité, celle du signifiant et aussi bien celle du signifié.

Par contre, qu'est-ce que Lacan introduit dans un second temps? C'est la promesse "*d'une étude exacte des liaisons propres au signifiant et de l'ampleur de leur fonction dans la genèse du signifié"*. C'est à la page 497 des *Ecrits* également. Ce que Lacan appelle là une étude exacte que rend possible la linguistique, c'est une étude exacte de la causalité. Ca ne dit pas autre chose. C'est une étude exacte de la causalité signifiante, c'est-à-dire de la façon dont les rapports du signifiant avec le signifiant engendrent des effets de signifié.

La thématique propre de la linguistique, qui est de distinguer les deux ordres du signifiant et du signifié, ouvre, à cet égard, à autre chose pour Lacan, à savoir au signifiant comme cause du signifié:

S --> s

C'est montrer en quoi les relations propres du signifiant au signifiant ont un certain type d'effets signifiés. A cet égard, loin d'être une description rhétorique immobile, la distinction de la métaphore et de la métonymie trouve là sa place exacte. Métaphore et métonymie qualifient deux types de rapport du signifiant au signifié qui sont causes de deux effets distincts de signifié. Vous pouvez mettre métaphore et métonymie au panier si vous ne les inscrivez pas dans le cadre de la théorie de la causalité qui est l'apport propre de Lacan en la circonstance.

A quoi cela ouvre-t-il ? Il faut le dire: ça conduit Lacan à démentir son propos précédent et en particulier sa définition précédente de la causalité: *"Il y a là un point d'où nous sommes interrogé sur la nature du langage, et on échouera à en soutenir la question tant qu'on ne sera pas dépris de l'illusion que le signifiant répond à la fonction de représenter le signifié, disons mieux: que le signifiant ait à répondre de son existence au titre de quelque signification que ce soit."*

Qu'est-ce que ça veut dire ? On ne peut pas dire que la théorie précédente comportait que le signifiant réponde à la fonction de représenter le signifié. On ne peut pas prétendre que Lacan méconnaissait, dans le symptôme lui-même, le fait qu'il était articulé comme un langage et qu'il était, non pas une représentation pure et simple du signifié, mais quelque chose de déjà complexe ou du moins d'ambigu. Pourquoi alors écrit-il là *disons mieux* et qu'est-ce que veut dire que *le signifiant ait à répondre de son existence au titre de quelque signification que ce soit* ?

La seule théorie qui est implicitement visée là par Lacan, c'est sa théorie précédente. Lacan définissait le symptôme comme le signifiant d'un signifié refoulé. Qu'est-ce que comporte - faisons bien attention - cette définition apparemment innocente? Ca comporte que le signifié est ce qui est refoulé et que le retour du refoulé, qui en est corrélatif et l'effet, est un signifiant. A cet égard, ça comporterait, sinon une causalité du signifié sur le signifiant, du moins certainement que le signifiant ait à répondre de son existence au titre de la signification refoulée.

Il y a donc là, explicitement, un décrochage décisif quand est articulé le caractère primordial du signifiant. Il n'est plus alors question de la primordialité du *vécu comme*. Dire que c'est le signifiant qui est primordial, c'est au fond être conforme à la remarque de Freud: *"... ces choses entendues avant que d'en saisir le sens."* C'est bien ce qui permet alors de rompre l'unité du sujet du sens pour devoir distinguer le sujet du signifiant et le sujet du signifié, et même de se poser la question, comme Lacan le fait dans "L'instance de la lettre": *"La place du sujet comme sujet du signifiant est-elle concentrique ou excentrique à la place du sujet du signifié?*

A cet égard, et pour faire voir là la conséquence, ce n'est plus le trauma qui est décisif. Ce qui est décisif alors, ce n'est pas que le trauma soit un fait d'histoire, c'est que l'on peut parler à ce moment-là du trauma comme signifiant énigmatique. La formule *signifiant énigmatique du trauma sexuel* que l'on rencontre dans cette "Instance de la lettre", indique déjà ce choix - qui est décisif pour la pratique aussi bien - de ne pas saisir le trauma à partir de l'histoire et du sens, c'est-à-dire à partir d'un *vécu comme*, mais de le saisir à partir de l'énigme qui est, si l'on veut, le comble du sens, mais précisément au point où il s'annule et où, comme signifiant, il laisse alors ouverte l'interprétation.

Je suis là - et je peux vous y renvoyer puisque je continuerai cet arpentage méthodique - à vous proposer de reprendre, entre deux cours, la page 518 et la page 519 des *Ecrits* de Jacques Lacan. A la fois prochaine.

Comme on m'a averti qu'apparemment on ne comprenait plus rien aux dernières vingt minutes du cours que je fais chaque semaine, et cela pour cause de fatigue physique et mentale, j'y trouve la raison pour terminer plus tôt aujourd'hui.

La fois dernière, j'ai resserré l'objectif, au sens photographique, sur une page bien précise des *Ecrits*, à laquelle je vous avais priés de vous reporter, afin de constater, je l'espère, que vous plus que moi n'y comprenez rien. Je l'ai fait pour mesurer une fois encore l'écart qui sépare la théorie de la psychanalyse que Lacan nous propose dans son rapport de Rome et celle qu'il propose dans son "Instance de la lettre", soit un écart de 1953 à 1957.

Si j'y reviens, c'est parce que ce déplacement me paraît crucial pour ce que nous faisons aujourd'hui, et pour mesurer précisément en quoi nous ne sommes pas encore contemporains de nous-mêmes, c'est-à-dire en quoi nous continuons régulièrement de parler de l'expérience analytique de façon désaccordée, puisque ce pas de 53 à 57, nous ne l'avons peut-être pas encore fait et qu'ainsi voisinent dans nos commentaires, dans nos récits de cas, voire dans notre pratique, des références et des schémas foncièrement incompatibles et qui tiennent largement à l'adhérence que conserve pour nous la pensée phénoménologique.

J'ai déjà mesuré cet écart, durant la première année de ce cours, comme l'écart entre les lois de la parole et celles du langage. Certains s'en souviennent peut-être, j'avais souligné qu'il y avait une différence entre ces lois, que la référence unique de Lacan au départ était celle des lois de la parole et que se substituaient, à cette place première, les lois du langage qui sont d'une structure foncièrement différente - les lois de la parole étant celles de la reconnaissance et d'ordre dialectique, et les lois du langage relevant du structuralisme comme la métaphore et la métonymie.

J'avais ainsi fait mesurer l'écart d'un chemin qui va, si l'on veut, de Hegel à Jakobson. Si j'avais fait retour à ce moment de l'enseignement de Lacan et si j'y fais retour encore aujourd'hui, c'est bien parce que ce cours a, comme une de ses fonctions, de décomposer la structure de l'oeuvre de Lacan, et, à certains égards, de la désintégrer aussi bien, c'est-à-dire de nous protéger de l'idée qu'elle serait déroulable ou qu'elle se serait déroulée dans une continuité à elle-même, alors qu'elle s'est bien davantage déroulée dans la discontinuité d'avec elle-même. Après tout, on peut appeler ça une analyse de l'oeuvre, dont il faut dire qu'elle s'est déroulée dans l'élément de la sidération devant ses auditeurs et ses lecteurs.

La place que j'ai inventée pour ce cours, c'est bien de nous faire sortir, moi le premier, de la sidération à l'endroit de l'oeuvre de Lacan. Je ferai remarquer que Lacan a posé lui-même, après coup, une borne initiale à son enseignement, puisqu'il a constitué, en 1966, dans l'après-coup de la publication de son enseignement qui lui a donné l'allure d'une oeuvre, son rapport de Rome, "Fonction et champ de la parole et du langage", comme initial, comme le moment à partir duquel il pouvait lui-même se reconnaître dans son propre enseignement, avec l'effet de renvoyer tout ce qui précédait ce texte dans ses antécédents. Autrement dit, Lacan lui-même nous donne l'exemple d'une discontinuité qui scande, dans son enseignement, ce qui a été son effort d'élucidation de la psychanalyse.

Vous savez qu'il repère et motive cela au fait qu'il s'est agi enfin pour lui du sujet - *"du sujet,* comme il le dit, *enfin en question".* J'ai déjà fait remarquer naguère que ce *sujet enfin en question* était à entendre comme l'expression *portrait de l'artiste en jeune homme ou en jeune singe.* Ca veut dire qu'il s'agit du sujet en tant que question.

Sur l'élan de cet exemple d'une discontinuité, j'en ai fait valoir naguère une autre. J'ai fait valoir qu'il y avait une deuxième fondation de l'enseignement de Lacan et qu'elle était repérable dans son écrit de "L'instance de la lettre" comme rebond du rapport de Rome. Je l'ai fait pour expliquer, mais aussi pour dénoncer, le fait que cette "Instance de la lettre" avait servi depuis pour lire Lacan. Elle a dominé l'interprétation de Lacan de la même façon que *Le moi et le ça* avait dominé l'interprétation de l'oeuvre de Freud dans l'*egopsychogy.*

C'est au point que tel élève de Lacan, l'ayant quitté, pouvait encore, vingt ans après, entreprendre de réécrire une théorie de l'inconscient à partir de métaphore et métonymie, c'est-à-dire en faisant passer au second plan, et même dans l'ignorance, ce que comportait de renouvellement et d'innovation, selon les indications mêmes de Lacan, la position de l'objet *a*.

Au nom de "L'instance de la lettre" comme seconde fondation, c'est le versant du signifiant qui a paru résumer ce que Lacan apportait à Freud, et cela sans qu'on s'aperçoive le moins du monde que la partie que joue Lacan dans son enseignement se fait au regard d'un autre versant, à savoir celui que nous avons pour l'habitude ici d'appeler le versant de l'objet.

J'ai distingué une troisième fondation que Lacan lui-même a indiquée, quand il fait d'un petit écrit à la fin de son volume, celui de "Position de l'inconscient", la suite, dix ans plus tard, de son rapport de Rome. Il en fait, d'une façon qui de prime abord est énigmatique, le complément de son rapport de Rome.

Ce n'est pas une interprétation de nature à surprendre si je dis que "Position de l'inconscient" a pour pivot le terme de *cause*. Ce texte a pour objet explicite de formuler ce que Lacan appelle la causation du sujet dans les deux opérations de l'aliénation et de la séparation. Ces deux opérations, je les ai commentées d'emblée dans ce cours. J'ai essayé de les structurer de façon à ce qu'elles fonctionnent. Elles ont d'ailleurs démontré une certaine puissance d'ordonnancement pour l'expérience analytique elle-même.

Je n'entends pas reprendre ça. Je considère que pour l'Autre de ce cours, c'est acquis. Cependant, j'entends, dans le cadre de cette année, souligner ce que j'avais précisément laissé de côté, à savoir le terme qui subsume aliénation et séparation, c'est-à-dire celui de *causation*.

Ce terme, qui au fond n'est pas d'usage, inscrit la cause comme processus et à travers une double opération. Il n'est pas excessif de dire que c'est sur ce terme de *cause* que les *Ecrits* se terminent, puisque le texte ultime de ce recueil, celui qui s'intitule "La science et la vérité", est bâti sur une structure signifiante qui est empruntée à Aristote et qui est sa théorie des quatre causes.

Certes, l'enseignement de Lacan, comme vous le savez, se poursuit au delà de ce recueil, mais ce recueil a, si je puis dire, sa valeur propre d'oeuvre et il a ainsi sa consistance. Le recueil des textes ultérieurs, qu'il faudra bien faire, ne pourra pas prétendre au même statut. Cet après-coup de l'enseignement de Lacan fait par Lacan lui-même, dégage un effet de vérité qui lui est propre et qui ainsi fait converger, sur le concept de cause, cet enseignement.

Il me semble qu'il n'y a pas d'abus à apposer trois termes aux trois temps de fondation de l'enseignement de Lacan. En premier terme, je mettrai le *sens*. En second terme, je mettrai le *signifiant*, et en troisième, l'objet *a*. Cela en faisant attention au fait que le terme précédent n'est pas oublié à l'étape suivante:

1) le sens
                } sens
2) le signifiant
                } signifiant
3) l'objet

Il y a une relève de chaque étape par la suivante, puisque lorsque le signifiant vient à la place de la cause, il n'en demeure pas moins articulé avec le sens, et que lorsque l'objet s'inscrit en troisième, toute la question est là encore de son articulation avec le signifiant. Autrement dit, ceci n'est pas à concevoir simplement selon la loi bien connue du *ôte-toi de là que je m'y mette*, mais selon une articulation complexe qui permet d'ailleurs à cet enseignement de se poursuivre sans que la discontinuité y soit flagrante.

Réordonner - c'est ce que nous faisons - la trajectoire de Lacan selon le concept de la cause a aussi bien pour nous un bénéfice qui se marque au succès que connaît depuis plusieurs années, c'est-à-dire depuis la mort de Lacan, le thème de la direction de la cure.

C'est un thème qui s'est rencontré dans le fil de ce qu'on a appelé notre retour à la clinique et qui est d'une certaine conjoncture historique que nous avons traversée comme étant, si je puis dire, orphelins de Lacan, comme analystes plutôt jeunes à l'époque et dont le souci a été - ça se reproduit à chaque génération - celui du *comment faire*.

Comment faire dans l'analyse ? A chaque génération où débutent des analystes dans la pratique, la pression se fait sentir, dans l'enseignement même, de ce *comment faire*. C'est aussi à quoi sont sommés de répondre ceux qui sont supposés savoir faire. D'ailleurs, cette pression s'est aussi bien faite sentir, pour Lacan, après son rapport de Rome, quand il a mis à l'affiche de son Séminaire: *Les écrits techniques de Freud*, pour répondre à ce qui était alors le souci, voire l'exigence, de ceux qui le suivaient dans la nouvelle Société Française de Psychanalyse. C'était des analystes débutants et qui mettaient un accent premier sur leur inquiétude vis à vis de la technique dans la psychanalyse: comment s'en débrouiller?

Alors, Lacan s'étant tu, nous avons nous-mêmes subi cette pression, au moment même où commençait aussi une nouvelle institution. Cette pression, nous l'avons d'autant plus subie que, pour le coup, il n'y avait personne d'autres que nous pour pouvoir y répondre, puisque la conjoncture historique avait fait que ceux que nous aurions volontiers pris comme sujets supposés savoir faire dans l'analyse - et peut-être en raison de leur inégalité dans cette tâche - nous avaient laissés tomber. Alors, du coup, nous avons éprouvé ce souci, et c'est en même temps nous-mêmes qui avons eu à y répondre. De ce fait, la direction de la cure est devenue un thème à succès, au-delà même de notre empan parisien et national. Ce thème a enchanté toute la zone d'influence dont nous faisions partie.

C'était peut-être faire passer au second plan ce qui complète ce titre chez Lacan, puisque c'est le titre d'un de ses écrits: "La direction de la cure et les principes de son pouvoir." Dans la cure, tout n'est pas dans la direction. La question de la direction de la cure est en fait subordonnée à la notion qu'on peut se faire des principes de son pouvoir. Il faut, au thème de la direction de la cure, adjoindre - sauf à être technicien - la question de la cause de la cure.

La question de la cause de la cure, la question, si je puis dire, de l'étiologie de la cure, est ce qui oblige à retourner à la question de l'étiologie psychopathologique et, pourquoi pas le dire, à la question de l'étiologie de l'inconscient. Après tout, Kohut ne formule pas ceci trop mal quand il pose la question: *"Comment est-ce que l'analyse guérit? - How analysis cure?"* C'est d'ailleurs le titre de son dernier livre publié de façon posthume. En fait, cette exigence s'impose à tout théoricien de la psychanalyse - exigence que la cause de la cure soit homogène à la cause de l'inconscient, chaque terme étant chacun négatif de l'autre.

Si on a une idée de ce qui guérit, ou au moins de ce qui transforme, eh bien, on a une idée de ce qui fait le mal. C'est de l'idée de ce qui guérit qu'on peut tirer l'idée de ce qui fait le mal. Il n'y a pas de théorie de la psychanalyse - sauf à rêver de je ne sais quelle communication en prise directe avec la cause - à laquelle ne s'impose cette exigence d'homogénéité, c'est-à-dire remonter de la cause de la cure à la cause de l'inconscient. Cette exigence s'est imposée à Lacan, et c'est au-delà du thème de la direction de la cure que s'ouvre cette dimension-là.

La notion même de la technique et de la clinique analytique est toujours dépendante de l'étiologie. On peut vérifier qu'il n'y a pas moyen de s'entendre sur un cas clinique - par exemple de s'entendre sur la vraie nature de l'Homme aux loups - si on ne se pose pas la question dans les termes de l'étiologie, de cette double étiologie que je vous amène simplifiée ici.

A cet égard, la première partie du rapport de Rome, qui s'intitule "Parole vide et parole pleine dans la réalisation psychanalytique du sujet", égare, par son titre même, sur ce qu'elle accomplit. Ce qu'elle accomplit avant que ce texte inaugural en vienne aux questions de la technique, c'est une reformulation de l'étiologie freudienne. Ca échappe. Ca échappe parce que ce n'est pas mis au premier plan et qu'il semble qu'à l'étiologie freudienne se substitue une sémantologie lacanienne. C'est là que le sens semble prendre la place de la cause.

L'accent que Lacan mettra plus tard sur la cause aura presque la valeur d'un repentir - un repentir d'avoir mis au premier plan le sens, au point d'avoir commencé son Séminaire par le sens, en soulignant la valeur opératoire et la valeur de repère du sens.

Si on cherche la place reconnue à la cause dans ce rapport de Rome, on ne la trouve qu'environnée de sarcasmes. Lacan critiquant par exemple chez un tel, ce qu'il propose comme psychanalyse causaliste "*qui viserait à transformer le sujet dans son présent, par des explications savantes sur son passé".* A cet égard, *l'interprétation causaliste* - c'est le terme même de Lacan - de l'étiologie freudienne, ne figure, dans ce rapport de Rome, que sous cette forme ridicule d'un endoctrinement du sujet de la part de l'analyste, concernant ce qui aurait été dans le passé la cause de ses maux présents.

Dans ce sarcasme même, il y a au fond un diagnostic. Lacan considère qu'un analyste qui se livre ainsi à cette théorie causaliste, fuit au fond l'angoisse de la liberté. Il se réfugie dans la cause pour fuir la liberté et l'angoisse qu'elle produit, il fuit le fait que la liberté du patient est suspendue à la liberté de l'intervention de l'analyste.

Cette critique du causalisme s'inscrit tout à fait dans le fil de "Propos sur la causalité psychique", c'est-à-dire qu'elle oppose causalité et liberté à l'avantage, au bénéfice de la liberté. L'explication causaliste fuit l'angoisse de la liberté. Il faut ici ne pas nous en penser si dépris qu'il n'y aurait pas besoin de reconstituer pas à pas ce dont il s'agit.

Le premier pas décisif, c'est celui de reconnaître, dans l'expérience analytique, un seul moyen qui est la parole. Ca, c'est ce qui mérite au rapport de Rome cette position de discontinuité. J'ai souligné, l'année dernière, qu'il y avait certes la parole mais en tant qu'elle appelle réponse, c'est-à-dire la parole en tant qu'elle se dirige vers un Autre, qu'il soit présent ou absent, et que dès lors elle comporte toujours réponse, ne serait-ce que celle du silence. C'est le second pas.

Le troisième est alors de répondre à la question de savoir ce qui a lieu dans l'expérience analytique, en tant que la parole est son moyen. Le point de départ conduit à poser que ce qui a lieu est une mise en parole. C'est au niveau de la phénoménologie que l'expérience analytique peut être ainsi décrite. C'est une mise en parole. Ca s'est retrouvé ensuite comme titre d'autobiographie analytique ou de film: *Les Mots pour le dire.*

Quand je scrute ce point de vue dans le texte inaugural de Lacan, ce n'est pas une simple rétrospection. Si je regarde en arrière, c'est pour saisir en quel sens ça dure encore. Ca dure dans notre environnement et nous n'en sommes nous-mêmes pas du tout exempts.

Une mise en parole: c'est la façon la plus évidente, la plus économique de décrire ce qui a lieu dans l'expérience analytique. Certes, Lacan ajoute aussitôt que mise en parole n'est pas prise de conscience. Lacan trouve dans la mise en parole une ressource pour nous écarter de ce qui est volontiers proposé comme ressort de l'expérience, comme réponse à ce qui guérit, à savoir la prise de conscience. Dans l'écart entre la mise en parole et la prise de conscience, il y a déjà, au moins implicitement présent, la notion qu'on ne sait pas ce que l'on dit. Si on savait tout ce qu'on disait, la mise en parole équivaudrait à la prise de conscience. Accentuer l'opposition de la mise en parole et de la prise de conscience instaure un écart.

La notion que l'analyse opère par la mise en parole, nous donne immédiatement et de façon inverse - c'est le quatrième pas - une définition de l'inconscient comme défaut de mise en parole. C'est là que vous voyez au mieux en quoi on passe toujours, dans l'analyse, de la cause de la cure à la cause de l'inconscient ou à son statut. A partir de la notion de ce qui se passe dans la cure, on peut déduire de façon inverse ce sur quoi on opère. Donc, la définition la plus large de l'inconscient dans cette perspective est celle d'un défaut de mise en parole.

Le cinquième pas est la notion que nous pouvons nous faire de ce qu'est la mise en parole. Il est clair que ce qui domine l'abord initial de Lacan, c'est de définir la mise en parole par la prise de sens. Ce qu'on met en parole prend du sens. Tout ce rapport inaugural est fondé, disons-le tout de suite, sur la méconnaissance que ce qu'on met en parole prend du signifiant, et que ça ne prend du sens que parce que ça prend du signifiant.

Ca précipite alors évidemment Lacan dans la dichotomie de la parole pleine et de la parole vide. C'est une dichotomie qui ne peut s'instituer que sur le fond de la définition de la mise en parole comme prise de sens, puisqu'il s'agit de la parole pleine de sens ou vide de sens. C'est une distinction qui n'est pas concevable si on définit avant tout la parole par une mise en signifiant. Dans les deux cas, parole vide ou parole pleine, l'intention de signification se met en signifiant. C'est bien au moment où il apparaîtra à Lacan qu'une mise en parole n'est que secondairement une prise de sens et premièrement une mise en

signifiant, que la distinction de la parole vide et de la parole pleine perdra sa valeur et ne répondra pas à ce dont il s'agit dans l'expérience.

L'idée d'une réduction de la parole à la prise de sens, elle vient en réponse à la question: qu'est-ce que la fonction de la parole? Quelle est la fonction de la parole dans le champ du langage? La réponse qui consiste à dire que la parole confère un sens, on peut dire qu'elle est celle qui vient d'abord à Lacan dans l'influence phénoménologique du milieu de ce siècle, mais il n'est pas dit que ce n'est pas celle qui viendrait encore aujourd'hui.

La fonction de la parole confère un sens. C'est ce que Lacan formule en posant qu'elle confère un sens aux autres fonctions de l'individu, aux données de son existence, aux événements de sa vie. La fonction de la parole est donc de conférer un sens. C'est à partir de cet axiome que l'on peut alors s'apercevoir que, du sens, il n'y en a pas qu'un, qu'il y a multiplicité du sens, qu'il y a des remaniements du sens. La notion du sens est alors immédiatement temporelle. A partir du moment où il y a prise de sens et que ce qui peut prendre un sens peut en prendre un autre ensuite, il y a un ordonnancement temporel. La prise de sens s'exerce à partir du moment présent sur ce qui a eu lieu. Ca comporte aussitôt que l'on distingue le présent et le passé, donc que la diachronie soit ici essentielle, et qu'à partir du présent se trouve remanié le sens du passé. C'est si vrai que ce n'est pas niable.

On peut dire que c'est ainsi que Michel Foucault a fait de l'histoire. C'est d'ailleurs ce qui ne l'a pas fait si bien recevoir par la corporation des historiens. Lui, il savait et mettait en valeur que c'est à partir du présent qu'on écrit l'histoire passée, et qu'à la condition d'être attentif à ce qui se produit et change dans notre présent, on peut changer le passé. Si toutes ses archéologies, jusqu'à celle de la psychanalyse, ont été reçues avec une trop grande faveur par le public intellectuel de l'époque et même un peu au-delà, c'est bien parce que Foucault épousait, d'une façon minutieuse et qu'on pourrait dire opportuniste, les thèmes du présent pour refaire l'histoire du passé.

C'est, par exemple, parce qu'à une époque donnée il y avait des mouvements de révolte dans les prisons, dans lesquels il s'est trouvé lui-même mêlé comme *suporter*, qu'il a entrepris d'écrire son *Surveiller et punir*, c'est-à-dire de refondre le passé de la République, la théorie de l'âge classique ou de l'âge moderne, à partir d'un sens qui était apporté par le présent, avec toujours ce sentiment qu'il mettait en valeur, à savoir que c'était moins d'histoire objective qu'il s'agissait que de fiction - une fiction déterminée par l'intérêt présent et qui permettait ainsi de remanier en arrière le sens de ce qui avait eu lieu, afin de faire apparaître sa convergence sur le présent. Pouvaient ainsi apparaître comme disciplinaires les sociétés de l'âge classique, etc.

Le pas suivant va être celui qui nous permet de donner une définition du terme de *subjectivation*. Ce que Lacan appelle subjectivation, c'est une prise de sens. De la même façon qu'il y a des sens multiples au fur et à mesure que le vecteur temporel se poursuit - on peut, d'un même moment présent, revenir sur les mêmes données ou sur les mêmes faits et leur donner un sens nouveau -, de la même façon donc qu'il y a des sens multiples, il y a des resubjectivations qui sont autant de modifications, de transformations, de réordonnancements du sens. Cette équivalence de la prise de sens et de la subjectivation, c'est ce qui permet de dire qu'une resubjectivation est une restructuration du sujet, dans la mesure où le sujet n'est rien d'autre que ce qui subjective, c'est-à-dire ce qui donne sens.

Au fond, cette conception de l'histoire, elle implique non seulement le passé, non seulement le présent, mais aussi le futur, la troisième dimension temporelle, dans la mesure où le sens qui est donné au passé est en même temps un sens qui est donné pour l'avenir, c'est-à-dire qui réorganise ce qui a été en fonction de ce qui doit être. Dès lors, ce qui a pu apparaître d'une façon brute comme des contingences - ça s'est produit au hasard, comme ça a pu - prend sens et se retrouve alors sous l'aspect de nécessités que j'ai à m'employer à faire naître. C'est, dit Lacan, *"réordonner les contingences passées en leur donnant le sens des nécessités à venir"*.

Il ne faut pas se cacher que cette conception-là est celle-là même du projet au sens de Heidegger et de Sartre: il y a bien une fonction qu'il faut supposer au minimum au sujet qui est là au présent - dans cette conception le sujet est foncièrement au présent -, il y a bien une capacité qu'il faut supposer au sujet au présent, qui est de se rendre présent ce qui n'existe pas encore, c'est-à-dire les nécessités à venir. Ca nécessite que le sujet se rende présent un projet. Et Lacan a beau amincir cette fonction en disant que le sujet, pour se

rendre présent dans les nécessités à venir, n'a besoin que d'un peu de liberté, il n'en reste pas moins que c'est là la marque, la cicatrice qu'il se déplace alors, lui Lacan, dans la configuration du projet et du sens.

Ca nous oblige à nous inscrire en faux quand, répondant aux questions sans doute excessives d'une journaliste de l'université de Louvain, il dit qu'il ne sait pas ce qu'est la liberté et qu'il n'a même jamais employé ce mot-là. Il est certain qu'ici, ce peu de liberté, si aminci qu'il soit, est nécessaire pour que tienne ensemble cette configuration du sens.

On peut y ajouter cette définition du statut de la parole pleine: la parole pleine est une parole qui effectue une resubjectivation. La parole pleine est toujours corrélative d'une restructuration du sujet alors que la parole vide se contente de commenter, de décrire et n'amène pas un sens nouveau.

S'il y a là une direction qui est indiquée par cette configuration, c'est celle qui va vers un sens nouveau, alors que vous savez que c'est vers un signifiant nouveau que Lacan, dans les années 70, pouvait diriger ses efforts. A cet égard, la mise en parole est une intégration du sens. Au fond, ça dessine un négatif, celui de ce qui n'est pas intégré, de ce qui ne prend pas sens nouveau. La célèbre définition de l'inconscient comme chapitre censuré que l'on trouve dans ce rapport de Rome est strictement la conséquence de cette configuration. L'inconscient comme chapitre censuré désigne l'inconscient comme le lieu de ce qui n'est pas intégré dans le sens nouveau et qui donc rompt la continuité du sens. A cet égard, l'opération analytique, qui est corrélativement de lever la censure de l'inconscient, consiste à rétablir la continuité.

On peut dire que le maître-mot du rapport de Rome, au moins dans sa première partie, est le mot de *continuité*. Il s'agit de restituer la continuité dans les motivations du sujet. L'inconscient est la partie qui fait défaut pour que le sujet puisse rétablir la continuité de son discours conscient.

Autrement dit, ce qui paraît là la cause essentielle du point de vue de l'étiologie, c'est la discontinuité du sens. La cause de la cure est alors ce qui opère, à travers la mise en parole, comme restitution et rétablissement de continuité. C'est au point que le terme de discontinuité ne figure qu'une seule fois dans cette première partie du discours de Rome, à la fois pour évoquer la discontinuité psychophysiologique des états hystériques et pour faire la place aux méthodes qui reproduisent la discontinuité de ces états afin de les guérir, par exemple l'hypnose qui accepte la discontinuité - elle accepte qu'un patient, même s'il va guérir de ses états, ne pourra pas davantage intégrer sa guérison par l'hypnose que le symptôme lui-même.

Voilà où apparaît seulement le terme de discontinuité. Une fois seulement. Ce qui figure comme maître-mot, c'est la continuité. Le sujet est avant tout un opérateur de continuité. Ca ne rend alors que plus remarquable, que plus soulignable le fait que Lacan en soit venu à définir, des années plus tard, la structure même du sujet comme discontinuité. A cet égard, on peut dire qu'il y a un pivotement à 180 degrés de sa position.

Après avoir défini le sujet comme opérateur de continuité, après l'avoir défini comme sujet du sens, Lacan aura ensuite recours à la discontinuité pour définir la structure même du sujet. Ce passage, cet écart, est celui d'un sujet affronté au discontinu, qui a pour fonction de rétablir la continuité par la parole, c'est-à-dire par l'interlocution - il est sujet de la parole en tant qu'elle confère un sens -, à un sujet qui est le discontinu même. Le sujet auquel Lacan arrive, et que nous essayons toujours de manier, n'est pas ce qui rétablit la continuité mais est le discontinu même. Cette opposition, on peut dire qu'elle mesure l'écart entre le sujet de la parole et le sujet de l'inconscient.

La position que Lacan a pu donner du *"Wo es war, soll Ich verden*" a, à cet égard, pivoté de même. La première version, la première traduction du *"Wo es war*" est faite, si je puis dire, sous les auspices du *je* qui parle. Elle signifie que là où il y avait une discontinuité, je dois advenir pour rétablir la continuité dans la parole. Le *Je* qui parle est là pleinement le sujet de la parole. Mais quand Lacan définira le sujet comme discontinuité, c'est la question même *Qui parle?* qui ne reçoit plus cette réponse quand il s'agit du sujet de l'inconscient, puisque ce sujet, dit-il, ne sait pas ce qu'il dit ni même qu'il parle.

Il est clair alors, et bien qu'il s'agisse toujours du sujet en question, qu'il y a un hiatus entre le sujet qui parle, le sujet qui parle comme *Je*, et le sujet qui parle comme sujet de l'inconscient. Donc, dans l'enveloppe qui est là commune du sujet enfin en question et du

sujet qui parle, le sujet a un statut foncièrement différent selon qu'il parle comme *Je* ou qu'il parle en tant que sujet de l'inconscient.

Lacan, quand il fait, si je puis dire, cette virevolte, a le toupet de dire, page 800 des *Ecrits*: *"...comme l'expérience de l'analyse tout entière nous l'enseigne."* En général, lorsqu'il renforce ses affirmations d'un appel à l'évidence universelle, c'est plutôt la trace qu'il a foncièrement inversé sa position. Cela va de pair avec le fait de ne plus reconnaître avant tout dans le *Je* qu'un *shifter*, c'est-à-dire le *je* de l'énoncé et non plus un opérateur actif de mise en continuité du patient.

C'est seulement à partir du moment où le sujet est défini comme discontinuité que Lacan peut qualifier comme notre problème la question *Que suis Je?* dans sa "Subversion du sujet". C'est la question qui n'aura pas été posée dans le rapport de Rome où le *Je* est donné comme sujet de la parole qui confère du sens. C'est seulement au moment où le sujet est foncièrement défini par la discontinuité que le problème du *Que suis Je?* peut émerger et recevoir une réponse qui se révèle tout à fait incompatible avec la configuration précédente, à savoir que *"Je suis à la place qui s'appelle la jouissance"* - réponse qui prépare et nécessite la théorie de l'objet *a*.

Toute cette configuration du sens ne fait et ne peut faire place à ce qui est l'instance de la jouissance. C'est au point que ce qui sert de manuel pour la lecture de Lacan, à savoir *Les Quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, inverse décidément le rapport de Rome, en centrant les choses, dès le chapitre II, sur la discontinuité dont je vous ai fait là en quelque sorte l'archéologie. *"La discontinuité*, dit Lacan, *telle est la forme essentielle où nous apparaît d'abord l'inconscient comme phénomène."*

A cet égard, cette discontinuité introduit un thème de réflexion. Cette discontinuité, dont on verra qu'elle est foncièrement irrésorbable, est tout à fait à l'opposé de cette configuration du sens qui repose philosophiquement sur quoi? Elle repose sur une subjectivation qui n'est rien d'autre que la forme d'unité de la temporalité. Le point de présent est au fond ce qui conjoint le passé en lui donnant un sens en fonction de l'avenir. Le sujet, là, c'est un unificateur, il n'est rien d'autre que la forme d'unité du temps vécu, c'est-à-dire ce qu'on peut appeler l'unité interne de la temporalisation.

Toute cette configuration - et c'est pour cela qu'elle n'épouse pas mal toute la phénoménologie de la cure - est ordonnée au temps. Elle met au premier plan la diachronie et elle promet donc une théorie des séances analytiques. Elle explique pourquoi une analyse se déroule dans le temps, et elle rend même raison de la scansion temporelle du déroulement de l'analyse. C'est en fonction de cette configuration que Lacan rend compte de la fin de la séance, c'est-à-dire de la ponctuation qui a pour objet, non pas tant d'abréger la parole vide, que de sanctionner l'émergence d'un sens nouveau, pour permettre ainsi que se poursuive pas à pas la continuité de la cure.

A partir du moment où c'est au contraire la catégorie de la synchronie qui vient au premier plan, on peut noter le malaise de ne plus disposer d'une théorie du déroulement de l'analyse. Cette configuration du sens intègre la fonction temps, elle est bâtie sur la temporalisation. Ce qui est prise de sens, subjectivation et restructuration du sujet, ce sont des modes de la temporalisation. A partir du moment où c'est la synchronie de l'inconscient, ce qui va faire défaut, c'est une notion, une intégration de la variable temporelle dans la psychanalyse.

J'ai déjà indiqué que dans "L'instance de la lettre", Lacan redevient causaliste. La cause prend la place du sens. Le sens, qui était là opératoire, cède la place au signifiant comme cause. A cet égard, je vous avais invités à relire la page 518 des *Ecrits*, où vous voyez d'emblée que c'est en termes causalistes que la question même du symptôme est appareillée.

La question est posée de la cause du symptôme et il est ici traité, comme vous le savez, à partir de la métaphore. La transformation saute aux yeux puisque le traumatisme n'est pas abordé comme événement pathogène. Il n'est pas abordé dans l'axe temporel comme un événement qui a eu lieu à un moment dans le passé et qui est cause du mal. Le traumatisme n'est pas abordé comme événement. Il est abordé comme signifiant. A cet égard, il n'y a pas là une temporalité de succession, il y a une substitution. Le trauma est appareillé à une substitution. Le trauma n'est plus événement mais signifiant refoulant. Le

trauma, c'est le signifiant S', celui qui se substitue à un autre dans une chaîne signifiante actuelle:

$$\frac{.S'}{S}$$

La deuxième partie de l'équation nous donne la formule du symptôme, à savoir la fixation d'une signification inaccessible au sujet conscient:

$$\text{sympt} = S(+)s$$

Il faut qu'il y ait un avènement de signification et qu'en même temps elle soit inaccessible au sujet conscient.

Nous avons ici un terme qui, pour Lacan, perdait sa valeur dans la configuration du sens, à savoir le terme de *fixation*, qui figure dans cette page 518 des *Ecrits* de façon discrète lorsqu'il est question de *"l'étincelle métaphorique qui fixe dans un symptôme une signification".*

Dans cette théorie du symptôme comme métaphore, la première fixation qui est en jeu, c'est la fixation de signification. C'est un terme qui est tout à fait impossible dans la configuration du sens où la signification est continuellement en transformation. Ce que la métaphore introduit, c'est, premièrement, que la substitution réduit l'histoire ou la temporalité, et, deuxièmement, qu'elle permet de penser une signification comme *fixée*.

Il y a, curieusement, une deuxième fixation qui se rencontre sur le versant de la métonymie et qui figure d'ailleurs une autre énigme. La métaphore concerne l'énigme du trauma et la métonymie l'énigme du désir, dont la formule est l'inverse de celle du symptôme, à savoir celle où le *plus* est remplacé par le *moins*, c'est-à-dire où il n'y a pas d'avènement de signification:

$$d = S(-)s$$

Au fond, ce qui définit le désir, c'est d'être l'Autre de la fixation. Définir le désir comme métonymique, c'est essentiellement le définir comme non fixé, à savoir comme désir d'autre chose. Evidemment, rien que la définition du désir comme désir d'autre chose met en question sa définition comme désir de reconnaissance. Cette définition du désir comme métonymique rend un peu fragile cet énigmatique *d'où* qui est au milieu de la page 518 et par lequel Lacan nous introduit justement aux fixations du désir. S'il y a quelque chose qui n'est pas justifié dans cette page, c'est bien la connexion de la métonymie du désir avec ce qui apparaît néanmoins comme fixation du désir.

Du côté du symptôme, vous avez les fixations de la signification. Ca, c'est pour la métaphore. Du côté du désir, c'est-à-dire du côté de la métonymie qui définit essentiellement un déplacement - une signification renvoie toujours à une autre signification -, il y a pourtant - et c'est ce *pourtant* que Lacan transforme en un *d'où* - des fixations. Ces fixations, Lacan en donne deux exemples: le souvenir-écran et le fétiche. Ils les appareille à quoi? L'opposition majeure se situe entre la temporalisation du sens et la chaîne signifiante:

Ce qui dans le rapport de Rome sert de chaîne continue et de support - mais le terme même de chaîne est là inadéquat puisqu'une chaîne est articulée -, c'est la succession temporelle. Tous les éléments se fondent les uns dans les autres. C'est cela qui apparaît comme le

support même de la cure et ce à partir de quoi on peut donner son statut à l'inconscient. Le statut de l'inconscient est donné à partir de la succession temporelle.

Dans "L'instance de la lettre", la transformation essentielle, c'est de donner son statut à l'inconscient à partir de la chaîne signifiante. Il y a, bien sûr, dans la chaîne signifiante, un aspect temporel. On le retrouve, par exemple, dans les vecteurs des graphes. Mais cet aspect temporel est subordonné au caractère d'articulation de cette chaîne, ou disons aux possibilités synchroniques de cette chaîne. Je reviens là sur des points très étroits, très menus mais fondamentaux, pour nous laisser peut-être un jour la chance de passer un petit peu sur le bord des constructions de Lacan.

Quand vous introduisez du multiple sur le vecteur temporel, vous le faites en allant simplement un peu plus loin. De ce point-là du temps, je donne le sens suivant à ce qui a précédé, et puis après, les nouveaux sens, je ne peux les amener qu'en prolongeant le vecteur. Autrement dit, vous n'obtenez une multiplicité qu'en prolongeant le vecteur selon l'ordonnancement temporel.

A partir du moment où vous raisonnez sur un autre type de vecteur, c'est-à-dire sur celui de la chaîne signifiante, vous avez aussitôt des possibilités synchroniques. Vous avez, appendus au même terme, paradigmatiquement, des éléments multiples mais qui sont contemporains et non plus obligatoirement déployés dans la succession. C'est même pour ça que vous pouvez distinguer métaphore et métonymie.

Le vecteur temporel premier, il se retrouve dans la métonymie, dès lors que la métonymie est justement une métonymie du sens. Mais ce qui s'ajoute ici, c'est la notion proprement nouvelle de métaphore, c'est-à-dire celle qui introduit la notion des substitutions à la même place. Sur le vecteur temporel, les substitutions à la même place n'ont aucun sens puisqu'il n'y a aucune place. En effet, la seule place est celle du présent qui se déplace indéfiniment. La notion même de substitution n'a pas de fondement dans cette configuration. Mais à partir du moment où nous sommes sur la chaîne signifiante, ce qu'il y a derrière métaphore et métonymie, en dehors de la mécanique qu'on connaît, c'est un effort pour penser la fixation selon la chaîne signifiante.

Comment cette fixation sur la chaîne signifiante peut-elle être approchée? Eh bien, dans le symptôme, la fixation est approchée par la substitution, c'est-à-dire qu'il y a un point d'une chaîne signifiante où un élément se trouve renvoyé, déplacé par un autre. Il y a donc un point singulier, un point de substitution.

Du côté du désir, ce que Lacan introduit, c'est ce qu'il appelle le point de suspension. Pour rendre compte, à partir de la chaîne signifiante, du souvenir-écran ou du fétiche, il faut introduire une forme de discontinuité dans la chaîne signifiante. Le point de suspension, c'est déjà l'exigence de penser une discontinuité dans la chaîne signifiante, qui était d'ailleurs déjà présente avant, bien qu'elle soit masquée par le fait que ce soit le signifiant du trauma qui s'y inscrirait.

Métaphore et métonymie, si on les aborde ainsi, nous délivrent, au fond, une fixation double. Elles montrent que Lacan veut distinguer la fixation du symptôme, qui est une fixation de la signification, d'une fixation du souvenir-écran ou du fétiche, qui serait à proprement parler une fixation du désir corrélative à une résistance de la signification.

Que ce soit avec la substitution ou avec la suspension, de quoi nous approchons-nous avec ce schéma? Ce que métaphore et métonymie présentent et en même temps dissimulent, c'est que dans les deux cas, il y a à penser une discontinuité de la chaîne signifiante. Ce que Lacan décidera d'appeler le sujet, quand le côté mal ficelé de métaphore et de métonymie lui sera apparu, ce ne sera rien d'autre que la discontinuité elle-même.

La discontinuité d'une chaîne signifiante, c'est S barré: $. Ce que Lacan appellera le sujet, c'est cette discontinuité comme manque d'un signifiant ou signifiant en moins, c'est-à-dire ce qui obligera à conceptualiser la positivité du manque en tant que tel. A cet égard, on peut dire que le rétablissement de continuité, qui fait toute la visée de la première conception de Lacan, apparaîtra impossible. On aura alors une nouvelle définition du désir qui définit le désir par l'impossibilité même de la parole.

Dans la première conception, on peut dire qu'il n'y a rien d'impossible à la parole dans son activité de conférer un sens. Ce qu'implique, au contraire, la définition du sujet comme discontinuité, c'est que la parole a un impossible. Aussi loin que la parole se propage, quelles que soient les resubjectivations qu'elle effectue, quelles que soient les intégrations qu'elle permet, il y en a une que le sujet qui parle ne pourra jamais effectuer. La

discontinuité que le sujet ne pourra jamais effacer, c'est celle qui est la sienne propre. A cet égard, ce qui définit le désir comme infini, c'est précisément qu'il y a une parole qui est impossible, à savoir celle qui effacerait le sujet, celle qui effacerait la discontinuité que le sujet opère et qui idéalement rendrait le sujet à son désir.

Il ne faut pas croire que l'on va faire disparaître, comme ça, de notre conceptualisation de l'analyse, le sujet qui parle. Il s'agit de ne pas penser le sujet qui parle comme une unité interne de temporalisation. Il s'agit de penser le sujet qui parle comme subissant une refente, c'est-à-dire comme subissant et répercutant sa propre discontinuité, sa propre disharmonie. Sans doute le fait de saisir le symptôme comme fixation et le sujet comme essayant de rendre, à la continuité de son discours conscient, ce qui là vient l'interrompre de façon énigmatique, décrit assez bien les choses. Mais quelles que soient les tentatives du sujet pour rétablir cette continuité, il faut le saisir, du côté de l'analyse, comme ne faisant que redoubler sa discontinuité et témoigner à cet égard d'un écart ineffaçable.

Au fond, cette théorie - je la développerai la prochaine fois - qui identifie une discontinuité dans la chaîne signifiante au sujet, elle laisse la place à ce qui vient ici éventuellement remplir ou boucher cette discontinuité et à quoi Lacan donnera le nom de l'objet *a*, comme un élément qui vient s'interposer, s'intercaler dans la discontinuité subjective.

S'agit-il d'un élément imaginaire? S'agit-il d'un élément symbolique, ou s'agit-il d'un élément réel? Lacan a apporté des réponses multiples, mais cette présentation était, me semble-t-il, nécessaire pour faire saisir en quoi la fonction de la cause, quand elle vient au premier plan, est strictement relative à cette discontinuité. C'est pourquoi il est à la fois essentiel de distinguer la fonction de la cause, tant de la force que de la fonction de la loi. Je reprendrai sur ce point la prochaine fois.

On vient de me dire que le Centre National des Arts et Métiers souhaite ou accepte - je n'ai fait aucune démarche en ce sens - de nous donner une autre salle plus grande. Je ne peux pas dire que ça m'enchante. En tout cas, que l'on me donne alors un micro en rapport avec cette extension.

Si je suis le thème de la discontinuité dans l'enseignement de Lacan, et si j'essaye de montrer comment cette discontinuité se charge pour lui de valeurs opposées, ce n'est pas dans le dessein de construire une chronologie de cet enseignement. Ce dessein serait vain. Si j'interroge minutieusement cet enseignement, c'est seulement à dessein de répondre aux questions actuelles de la pratique de la psychanalyse, et cela conformément à ce schéma de l'après-coup, qui comporte qu'on invente le passé en fonction de l'avenir, tel qu'on l'aperçoit en le projetant à partir du présent.

Une chronologie définitive, objective, serait, à cet égard, bonne à jeter au panier. Elle n'émergera que le jour où cet enseignement aura perdu, pour ceux qui seront alors au présent, ses vertus. Ce n'est pas pour nous le cas et je ne m'emploie certainement pas à réactualiser l'enseignement de Lacan. De mon point de vue, il n'en a nul besoin. Ce que j'essaye, c'est de nous actualiser nous-mêmes, puisque j'ai la faiblesse de penser et de démontrer que cet enseignement est en avance sur nous.

Sous le titre de "Cause et consentement", j'essaye de resaisir comment s'accordent, dans la pratique et dans le discours que nous tenons sur cette pratique analytique, la causalité et le sujet. La causalité, c'est par là que nous tenons au discours de la science. Renoncer à poser le problème de la pratique psychanalytique en terme de causalité, c'est, à mon sens, rien d'autre que de l'obscurantisme. Renoncer à poser le problème en terme de causalité pour ne le poser seulement qu'en terme d'interprétation serait un retour au pré-scientifique. C'est, il faut le dire, une tentation constante dans la psychanalyse, qui conduit à ce qu'on lâche le fil freudien. C'est ce que Lacan brocardait du terme de *sémantophilie*.

En conservant cette référence à la causalité, nous ne pouvons pas davantage renoncer au sujet. Nous sommes là pris dans une antinomie qui est présente dès les origines du discours scientifique. C'est une antinomie qui avait déjà été perçue par Descartes, mise en forme par Kant et qui a pris un style de polémique avec Schopenhauer. C'est une antinomie entre causalité et sujet. Cette antinomie, on peut bien l'ignorer. Elle n'en continue pas moins d'être présente dans les contradictions où nous sommes quand nous avons à rendre compte de l'expérience analytique. C'est pourquoi je me suis efforcé de la mettre au jour et de nous mettre à l'heure des solutions que Lacan lui a trouvées.

On pourrait dire que cette solution est l'objet *a*, l'objet cause du désir, mais encore faut-il le faire voir pas à pas, et en tirer les conséquences pour ce qui est de notre compte-rendu.

Sur ce chemin, j'ai donc rencontré la discontinuité. Il me semble qu'il n'est pas excessif de dire que l'on peut méconnaître sa place dans l'expérience analytique, qu'on la prenne par le biais du patient ou par celui de l'analyste. A partir du moment où on fonctionne comme analyste, que l'on soit lacanien ou non, on peut dire que la discontinuité nous sert constamment d'indice. Nous accommodons l'écoute et l'interprétation aux indices de la discontinuité. Quand nous invitons le patient - le patient qui voudrait l'être - à se présenter, à exposer son état, sa situation, ses pensées, son passé, ses projets, qu'est-ce qui nous retient dans le fait et qu'est-ce qui donnera plus tard, au cours de l'analyse, le sentiment au sujet que nous nous souvenons de tout?

Dans le fait, ce qui nous retient, c'est ce qui ne cadre pas, c'est ce qui dans le tableau détonne ou fait tache. Le patient lui-même, en définitive, met l'accent sur ce qu'il éprouve comme discontinuité dans son existence - ne serait-ce que quand il fait état de ce qui ne va pas. C'est le minimum exigible à l'entrée en analyse. Si quelqu'un ferait état que tout va bien, c'est alors tout l'ensemble qui basculerait dans ce qui ne cadre pas. A cet égard, on peut dire que c'est notre a priori. Je dirai plus tard pourquoi il est fondé d'avoir comme a priori que ça ne va pas que tout aille bien, qu'il n'y a vraiment aucune chance pour ça.

Donc, le patient lui-même s'attache, en ce qui le concerne, à des faits de discontinuité. On peut dire que le symptôme est un tel fait de discontinuité. Sans doute le patient mesure-t-il ce qui ne va pas à ce qu'il voudrait être. Un vouloir-être court, sinon tout au long d'une analyse, du moins tout au long des entretiens préliminaires. Ca ne veut pas dire que ce

vouloir-être disparaît après, mais il ne se pose plus de la même façon qu'au premier plan. C'est dire que ce vouloir-être a fonction de référence.

Vous voyez que je suis là au niveau d'une phénoménologie tout à fait élémentaire. Ce vouloir-être a une fonction de référence par rapport à quoi le patient se présente comme en défaut. C'est là une formule extrêmement générale qu'on peut résumer en *un je ne suis pas celui que je voudrais être*. Ca suffit à dire que le manque-à-être se rencontre de prime abord dans l'expérience.

Qu'est-ce que signifie *je ne suis pas celui que je voudrais être* ? - sinon que ça installe au premier plan un certain manque-à-être qui se présente comme la soustraction qu'on pourrait faire de l'être rêvé imaginaire, idéal, et pourquoi pas potentiel, à l'être réel et effectif. C'est d'ailleurs ce qui peut ouvrir à la notion que si je ne suis pas celui que je voudrais être, je suis peut-être ce que d'autres ont voulu que je sois.

Le manque-à-être s'introduit d'abord comme une résistance du réel à l'idéal. Que peut-on dire de cet idéal ? - sinon que c'est, dans tous les sens du terme, un sens. Cet idéal est solidaire du système du sens tel que je l'ai recomposé et présenté devant vous la dernière fois. Ce sens est une orientation vers un avenir, par rapport à quoi se laisse lire en retour le passé. Un certain nombre de faits de l'existence prennent alors un sens de déficience. Il faut bien voir que le symptôme analytique est d'abord dans sa position, voire dans sa création, articulé sur ce système du sens, sur cet après-coup.

J'ai dit: résistance du réel. Par rapport à quoi le réel résiste-t-il? Il résiste par rapport au sens. C'est déjà, au plus simple, ce qui met en tension le réel et le sens. C'est déjà ce qui met le réel en position d'exclusion par rapport au sens, ou au moins ce qui le disjoint du sens.

Ceci, je le fonde par un appel à une phénoménologie minimale qui ne paraîtra pas, à ceux qui connaissent l'expérience analytique, amenée de trop loin. A travers cette phénoménologie, je veux justifier en quoi cette perspective du sens n'est pas à mettre au rancard, sous prétexte qu'elle serait dépassée dans le second enseignement de Lacan. Le sens, à cet égard, est pour l'analyste - et ça se fonde dans l'abord même de l'analysant - un référentiel. Le système du sens que j'ai évoqué est pour l'analyste un système de référence. La question est de savoir si c'est le seul, comme Lacan le présente d'une façon unilatérale dans son rapport de Rome.

On ne peut pas rayer d'un trait de plume le sens comme référentiel, c'est-à-dire cette exigence d'unité interne que le patient amène et qui est justement la condition pour que quelque chose comme un symptôme puisse apparaître et se manifester. A cet égard, le sens est à mettre au registre du Un, du Un comme unifiant. C'est par rapport à cet Un comme unifiant qu'on situe, en première analyse, des discontinuités.

Le symptôme, c'est d'abord une solution de continuité dans les motivations du sujet, qui se connote en un *il n'y a pas de raison pour que je ne puisse pas...* Je laisse en plan la suite qui peut être remplie au gré de chacun. Il n'y a pas de raison pour que je ne puisse pas, et pourtant je ne peux pas, alors que j'aurais toutes les raisons de faire le contraire. A cet égard, la discontinuité est un terme suffisamment général pour englober le caractère intrusif de l'obsession qui est évidemment une solution de continuité psychique ou mentale. En effet, le sujet éprouve, à l'occasion, quand il tente de centrer son attention, quand il est à un travail qui réclame justement une unité interne de son attention, qu'il est interrompu dans sa cogitation par des pensées ou des soucis qui entravent ce qu'il veut faire.

La discontinuité englobe également le caractère déconnecté du fantasme, qui n'est si difficile à livrer que parce que le sujet ne se sent pas responsable. Il ne se sent certainement pas représenté par son fantasme.

Il est donc, devant un certain nombre de phénomènes qui l'amènent à l'analyse, dans la position de dire: *qu'est-ce que ça fait là?* Je dis ceci pour vous animer ce qui peut paraître abstrait dans la notion de discontinuité. Cette discontinuité se cueille au contraire à fleur de l'expérience. C'est pourquoi l'analyse se propose d'abord au patient comme promesse de rétablir la continuité. C'est la promesse que formule Lacan dans son rapport de Rome, car ce qu'il appelle la réalisation du sujet n'est pas autre chose. C'est la promesse que le système du sens puisse résorber l'antinomie du réel et du sens.

Après tout, cette promesse vaut mieux que de promettre la résorption de l'écart entre l'être et le vouloir-être. Le sens de cette promesse de réduire un tel écart n'est jamais qu'un

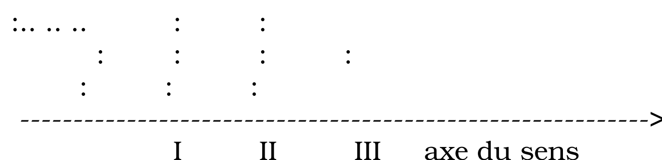
tu seras ce que je veux que tu sois. C'est toujours de substituer l'idéal de l'analyste à celui du patient. Quand, à l'époque, les tenants de l'égopsychologie formulaient la fin de l'analyse comme identification à l'analyste, c'était bien assumer sans vergogne le vouloir-être sous les espèces connues de l'adaptation: on ne peut rien vouloir d'autre que d'être adapté à ce que l'Autre social, à défaut d'être l'Autre universel, requiert du particulier. C'était, après tout, révéler que l'idéal est toujours celui de l'Autre, et s'emparer de cette vérité pour la faire tourner à une fin préétablie.

Le système du sens, je l'ai évoqué la dernière fois à partir de ceci, qu'il comporte que tout fait sens et que tout a fait sens. C'est ainsi que l'on peut traduire au plus simple ce que Lacan traduit par historisation primaire. L'historisation primaire, ça veut dire que ce qui vient à être pour le sujet, vient toujours à être avec un sens. A la place de *l'être pour la mort*, je mettrai là *l'être avec le sens.* Ca veut dire que dans l'ouverture même de ce qui vient à être, de ce qui met le sujet en rapport avec ce qui est, il y a déjà du sens.

En disant cela, je vous ai fait apercevoir que l'après-coup n'est pas comme tel une catégorie du signifiant mais une catégorie du sens. Cette catégorie est présente dès le rapport de Rome, dont toute la première partie, ou au moins la deuxième moitié de cette première partie, est, si l'on veut, un commentaire de "L'homme aux loups", où Freud lui-même met au premier plan la notion de l'après-coup. Dans le titre du chapitre VIII, la formule de l'après-coup est là présente.

J'essaye, dans une autre audience plus restreinte, celle de mon séminaire, de montrer pas à pas que l'écriture même de ce texte de Freud est conditionnée par la mise en valeur de cet après-coup. Si, à la fin de ce texte, on trouve une chronologie générale du cas, c'est parce qu'il nous a ménagé, chapitre après chapitre, autant d'effets d'après-coup. Si vous vous reportez au texte même pour voir comment il est écrit, vous vous apercevez que, de chapitre en chapitre, les faits mêmes, qui vous ont été présentés d'abord, apparaissent successivement avec des significations différentes au fur et à mesure que des faits nouveaux sont amenés.

On a, au chapitre I, un certain sens qui apparaît, et puis, dans le chapitre II, ce certain sens se trouve remanié, et de même dans le chapitre III - de telle sorte que le texte lui-même obéit à la logique qu'il présente:



Si vous voulez vérifier ce qu'est dans un texte le fait qu'il n'y a pas de métalangage, il n'y a pas de texte qui soit plus propice à ça que celui de "L'homme aux loups", puisque vous n'avez pas une saisie par l'écriture qui serait déprise de ce qu'il s'agit de décrire. Vous avez, au contraire, une écriture qui épouse la logique même de la chose dont il s'agit. C'est ce qui fait que l'on peut avoir le sentiment que ce texte est inépuisable. Vous le voyez, par exemple, dans tel chapitre où Freud s'occupe de l'objet anal, et s'amuse tout au long de ce texte à décliner et à rassembler les différentes applications que cet objet anal peut prendre selon les perspectives et les moments.

Ce texte de "L'homme aux loups" se lit en filigrane de ce système du sens que Lacan construit alors. La référence que j'avais évoquée chez Lacan par rapport aux différentes valeurs que peuvent prendre les événements, *"pages de gloire ou pages de honte"*, est illustrée chez Freud par les positions opposées que l'Homme aux loups prend à l'endroit de l'objet anal à un moment de son histoire. Un même fait lui sert à se consumer de honte ou bien à se glorifier. Donc, à cet égard, l'après-coup est une catégorie du sens et sous le régime du futur antérieur.

Qu'est-ce que c'est que la réalisation du sujet? C'est son histoire en tant qu'elle est vécue déjà au présent comme futur antérieur de ce que j'aurai été. Ce système du sens, on peut dire qu'il est animé par une dynamique autonome. *Le sens seul agit sur le sens.* Cet axiome

que je propose est en effet celui qui est apparu indispensable pour fonder un ordre de réalité distinct de l'ordre de réalité physique. C'est un axiome qui dit que rien de matériel n'agit sur le sens. Ce qui résiste à cette action est, en droit, à l'horizon, complètement résorbable.

Comment s'inscrit ici le sujet du sens? Comment s'inscrit-il dans ce régime qui obéit à l'axiome que seul le sens agit sur le sens? Le sujet du sens s'y inscrit comme médiateur par le fait qu'il rend présent le sens à venir, afin de donner un sens nouveau à ce qui a eu lieu. On côtoie là, certainement, l'existentialisme. Ce par quoi Lacan s'en distingue dans son rapport de Rome, c'est qu'il définit le sujet du sens comme la parole.

Qu'est-ce que veut dire ce que j'ai rappelé la dernière fois, à savoir de poser que la parole confère un sens? C'est dire que le sens est un effet de la parole. Et en elle, qu'est-ce qu'il y a d'effet de sens, sinon qu'elle est intersubjectivité? Au fond, l'effet de sens se déploie, prend place, entre le sujet et l'Autre. C'est ce que veut dire la parole pleine. La parole pleine, c'est celle qui a effet de sens, c'est-à-dire celle qui dans son énoncé même inclut le rapport à l'Autre. Quelle soit prononcée par le sujet même ou par l'Autre est indifférent.

Ce qui constitue une discontinuité dans l'enseignement de Lacan, mais aussi bien dans chaque analyse, ce qui constitue l'entre-deux où se trouve l'analyste à l'endroit de ce que formule le patient dans cette dynamique du sens, n'est pas seulement de poser l'écart - il faut bien sûr le poser - mais de s'accorder dans l'expérience à autre chose, qui ne va pas de soi, qui est une conversion de l'écoute, à savoir de s'accommoder à que ce qui a effet de sens dans la parole est le signifiant. C'est dire que c'est le signifiant qui est cause. Ce n'est pas le sens qui a effet de sens mais c'est le signifiant. C'est là un pas qui dément l'axiome que seul le sens agit sur le sens.

Il faut bien voir ce que comporte cette rengaine du signifiant comme cause. Ca rompt la continuité même du système du sens. Ca constitue en soi-même une refente, un clivage du système du sens. En effet, c'est sa définition: le signifiant, ce n'est pas le sens. Donc, le seul fait de saisir l'effet de sens à partir du signifiant établit une discontinuité, une hétérogénéité. Cette hétérogénéité, c'est celle qui s'écrit au plus simple ainsi: S/*s*. C'est la formule qui distingue le registre du signifiant et celui du signifié. C'est cette perspective-là qui en elle-même introduit une discontinuité. Elle introduit un décalage dont on peut dire que l'écriture de S barré ne fait que le répercuter:

S/*s* ---> $

$ écrit la discontinuité et même l'hétérogénéité que comporte cette écriture si simple. A cet égard, on voit ce qui distingue le symbole et le signifiant.

Dans la notion du symbole, on n'établit pas une discontinuité entre le sens et son support. Dans la notion du symbole, les deux viennent en même temps. La notion du symbole est parfaitement compatible avec le système du sens. Pour ce qui est de l'interprétation symbolique, de l'herméneutique des symboles, c'est ainsi qu'est présenté le système du sens dans le commentaire. La matrice de toutes les discontinuités est, au contraire, celle qui s'inscrit entre le signifiant et le signifié.

A cet égard, on ne saurait trop accentuer les conséquences de ce pas. Le vouloir-dire se déplace sur l'axe du sens. On n'y échappe pas. Il se déplace sur l'axe du sens avec ses effets d'après-coup. Dans le système du sens, le sens ne rencontre que le sens. Ce que la structure linguistique comporte est que l'axe du sens rencontre autre chose qui est le signifiant. A cet égard, le premier réel qui fait obstacle au sens, c'est le déjà-là du signifiant.

Ce système du sens, il n'est pas annulé par Lacan. Il est simplement resitué. Il est resitué comme un axe du signifié qui rencontre nécessairement, à titre de résistance, le signifiant qui lui est hétérogène. Vous vous apercevez que l'on retrouve cet axe du sens dans le Graphe de Lacan, mais à ceci près qu'il croise une dimension qui lui est hétérogène et qui est celle du signifiant. On peut dire que signifiant et signifié se retrouvent chacun à deux endroits, comme vecteurs et comme places, et qui vous font voir que le référentiel de l'après-coup s'inscrit désormais comme celui de la chaîne signifiante. On peut même généraliser en disant qu'à cette place du signifiant s'inscrit la cause, et qu'à la place du signifié s'écrit l'effet.

Ce qui est donc essentiel ici et ce qui introduit la seule distinction du signifiant et du signifié, c'est une discontinuité. Ce que nous rassemblons sous le terme de coupure du

signifiant et du signifié, c'est une discontinuité et une hétérogénéité matérielle du sens. Le signifiant, c'est la notion d'une causalité matérielle du sens.

Voyons quelles en sont les conséquences pour le sujet qui parle - ce sujet qui s'adresse à nous dans l'analyse. Eh bien, au minimum - et je crois que c'est suffisamment simple pour que l'on ne conteste pas la chose -, il y a lieu de distinguer deux sujets.

Nous avons d'abord le sujet du signifié, celui à qui nous attribuons le vouloir-dire, l'intention de signification comme le formule Lacan. A cet égard, le sujet du signifié, conformément à ce schéma, c'est celui qui veut dire avant de faire, c'est celui qui veut dire et qui, en raison de ce qu'il veut dire, mobilise le signifiant - il cherche les mots pour le dire. Le titre même de *Les Mots pour le dire* comporte que ce dont il s'agit, c'est du sujet du signifié, c'est-à-dire celui qui peut penser mobiliser le signifiant à partir du signifié:

s --- > S

A cet égard, c'est ce qui fait de l'autobiographie analytique un genre impossible. J'entends par là l'oeuvre qui répond au désir d'être un auteur: faire oeuvre de son analyse. On en a un certain nombre d'exemples récents. L'autobiographie analytique ne peut se faire qu'en tant que sujet du signifié. C'est pourquoi il n'y a pas d'autre autobiographie analytique que la passe. Mais cette dernière ne se soutient que d'être formulée au regard du sujet du signifiant.

Le sujet du signifiant, c'est donc ce deuxième sujet qui nous tombe de cette coupure initiale. Le sujet du signifiant, c'est, si vous voulez, le sujet du signifié après qu'il a rencontré le signifiant qui est déjà là. Et qu'est-ce qu'il en est du sujet du signifié après qu'il a rencontré le signifiant déjà là? Eh bien, pour le dire vite, ce sujet du signifiant se trouve lui-même n'être rien d'autre qu'un effet de signification.

A cet égard, qu'est-ce que c'est exactement que le sujet du signifiant? C'est le sujet qui ne veut pas ce qu'il dit. Ce n'est pas le sujet du vouloir-dire, c'est le sujet qui ne veut pas ce qu'il dit, dans la mesure où il n'est pas maître du signifiant qui est déjà là. Il ne veut pas ce qu'il dit et il ne sait pas ce qu'il dit.

La distinction de la demande et du désir ne fait que répercuter la distinction du signifiant et du signifié. Cette discontinuité est le principe non seulement des binaires mais des discontinuités que Lacan a amenées dans la théorie analytique. On s'imagine que les couples se forment au gré de celui qui les construit, alors que le binaire répond à ce principe de discontinuité dont il faut dire qu'il conditionne l'action même de l'analyste telle que la conçoit Lacan.

Ne pas répondre à la demande, dont on a fait un principe de la position de l'analyste, n'a pas pour but de frustrer le sujet. Ne pas répondre à la demande, comme injonction faite à l'analyste, veut dire que vous devez avoir affaire, en tant qu'analyste, au sujet du signifiant, c'est-à-dire un sujet qui n'est pas défini par son vouloir-dire, par son intention de signification, mais qui est défini comme effet de signification. Donc, ne pas répondre à la demande veut dire, dans l'analyse, qu'il faut pointer le sujet comme effet de signification et non pas comme intention de signification. Ca change l'écoute elle-même et, solidairement avec l'écoute, ça change la structure même de la séance analytique.

En effet, ce qui est le plus vraiment le sujet de la parole n'est pas le sujet comme intention de signification, c'est-à-dire le sujet du signifié, mais le sujet du signifiant. On pourrait croire que le sujet de la parole est le sujet qui veut parler, le sujet qui a quelque chose à dire, mais il est quand même beaucoup plus légitime d'appeler sujet de la parole le sujet du signifiant parce que c'est de celui-là qu'on peut dire qu'il n'est sujet qu'en tant qu'il parle. Le sujet du vouloir-dire, il est sujet avant qu'il parle. Il est, par exemple, sujet en tant qu'il pense, en tant qu'il cogite, en tant qu'il a absolument quelque chose à dire à son confident, à sa bonne amie qui l'accueille en tant que tel, en tant qu'il y a une pression de l'intention de signification.

A l'occasion, l'analyste l'accueille aussi pour cette raison, parce qu'il y a pression de l'intention de signification. L'analyste peut l'accueillir dans l'urgence, au moment même où il y a cette pression. Le sujet a quelque chose à dire qui le fait téléphoner pour demander rendez-vous, qui le fait se précipiter. C'est une intention de signification. Mais, au sein même de cet accueil de l'intention de signification, l'analyste ne vise que le sujet comme

effet de signification, c'est-à-dire le sujet en tant qu'il a affaire à la parole et qu'à cet égard il est parlé. Le sujet du signifiant comme sujet de la parole est le sujet en tant qu'il est parlé, tandis que le sujet du signifié est parfaitement sujet en tant qu'il ne parle pas. Il l'est même d'autant plus qu'il ne parle pas.

C'est en quoi la conséquence immédiate de la distinction du signifiant et du signifié, c'est que le sujet subit une refente qui est la refente même du signifiant et du signifié et qui déjoue nécessairement ce qu'il a à dire. Le sujet du signifiant, c'est le sujet qui est coordonné à S/*s*. On peut vraiment mettre une équivalence entre ces termes:

S/*s* = $

Le sujet du signifiant est coordonné à cette discontinuité et à la causalité qu'elle comporte, celle qui met le signifiant dans la position de cause par rapport au signifié. Ce schématisme de la cause et de l'effet se répercute, par exemple, sur la notion de l'idéal. Qu'est-ce que Lacan a fait en utilisant les termes freudiens d'*idéal du moi* et de *moi idéal*? Qu'est-ce qu'il en a fait à partir du moment où il s'est réglé sur la relation causale?

Il a répartit la théorie de l'identification entre cause et effet, c'est-à-dire qu'il a dû dégager, dans la théorie freudienne de l'identification, un terme pour noter la cause signifiante et un autre terme pour nommer l'effet signifié, l'effet de signification dans l'identification. Vous savez que, du côté de la cause, il a mis l'idéal du moi, et du côté de l'effet, le moi idéal. De la même façon, devant articuler le complexe de castration et le complexe d'OEdipe, il a mis, du côté de la cause signifiante, le Nom-du-Père, et du côté de l'effet de signification, le phallus. A cet égard, conformément à ce que j'expose, il a saisi cet effet de signification phallique comme étant d'un ordre distinct de celui du signifiant causal.

Il est là essentiel de saisir ce que comporte en soi-même, au plus simple, l'immixtion du signifiant dans le système du sens. La question n'est pas de l'interprétation linguistique que Lacan avait donnée de l'inconscient. La question est que l'immixion du signifiant dans le système du sens change l'expérience analytique. Elle change son point d'application puisqu'elle introduit, dans l'intention de signification, un élément hétérogène. Elle introduit dans l'expérience un élément hétérogène.

Cet élément hétérogène tel que je l'ai amené à partir du système du sens, c'est le signifiant. C'est le signifiant mais, au fond, être hétérogène, c'est une relation réciproque, à la différence de cette causalité qui, elle, est orientée. Si un élément est hétérogène à un autre, ça vaut pour l'autre également. C'est ce qui permet d'écrire le sujet comme nous le faisons, c'est-à-dire en rayant le signifiant, car, à cet égard, le sujet vaut aussi comme discontinuité dans le signifiant. Le signifiant est hétérogène au système du sens mais cette relation d'hétérogénéité est réversible, c'est-à-dire que le sujet lui-même vaut comme une discontinuité dans le signifiant.

Ce terme de $, qui répercute la distinction du signifiant et du signifié, introduit, comme repère dans l'expérience analytique, comme fatalité, comme problème à résoudre, un terme qui, lui, est insubjectivable. Ce terme n'existe pas dans le système du sens. Le seul fait d'introduire le signifiant dans le système du sens a pour conséquence qu'un terme insubjectivable surgit. Il s'impose alors un statut de l'être qui est antinomique au sens, dans la mesure où le système du sens est celui de la subjectivation intégrale, est celui qui met à l'horizon que ce que j'ai à dire je finirai par le dire. A cet égard, le particulier rejoindra l'universel.

Au contraire, la seule discontinuité introduite entre le signifiant et le signifié, à partir du moment où on la fixe dans le terme du sujet, introduit dans l'expérience la nécessité, de caractère inéliminable, d'un insubjectivable, et change donc la problématique de la fin de l'analyse - problématique qui, depuis Lacan, et tant qu'on se règle sur la discontinuité du signifiant et du signifié, ne peut plus être de subjectivation totale. C'est ce qui a mis, au premier plan de la problématique de la fin de l'analyse, le signifiant maître et l'objet *a*, c'est-à-dire deux termes pour lesquels il n'est pas question de subjectivation: S1, *a*.

Il est question de production du signifiant maître ou de chute de l'objet *a*, c'est-à-dire autant d'expressions qui ont leur difficulté propre parce qu'elles viennent à la place de la

subjectivation impossible. C'est aussi bien pourquoi Lacan a pu amener les termes de *traversée du fantasme* qui sont la conséquence immédiate - même s'il a mis des années à le faire - de la discontinuité introduite entre signifiant et signifié.

Du seul fait de cette discontinuité, l'analyse a affaire à un particulier qui n'est pas intégrable dans l'universel. Au fond, ce que Lacan a appelé l'objet *a*, c'est la notation de ça, du particulier de la jouissance en tant qu'elle n'est pas intégrable dans l'universel, c'est-à-dire en tant qu'elle ne vaut pas pour tous.

Cette problématique de la fin de l'analyse n'est pas la problématique de la fin du sujet du signifié dans l'analyse, puisque le sujet du signifié est celui qui sait ce qu'il veut dire, et que même si pendant un temps il ne le sait pas, il doit, en droit, venir à savoir ce qu'il veut dire. A cet égard, l'introduction de la discontinuité entre signifiant et signifié, concentrée dans la notion du sujet barré, a clos une époque de la pratique psychanalytique. Cela peut se monnayer dans un certain nombre de formules qui en découlent aussitôt. Par exemple que toute chaîne signifiante comporte un point de suspension quand il s'agit de dire ce qu'est le sujet. A cet égard, ce point où la chaîne signifiante est en suspens, c'est ce que Lacan a écrit A barré.

J'ai introduit les choses, en plaisantant, par la supposition fatale, de la part de l'analyste, que ça ne va pas bien, mais disons que c'est la conséquence logique de la discontinuité du signifiant et du signifié. Cette discontinuité comporte nécessairement que tout sujet comme tel est traumatisé, que tout sujet du signifié est traumatisé par le signifiant. Elle comporte aussi bien, logiquement, la notion d'un refoulement originaire - celui du sujet - du seul fait du signifiant. On peut dire également qu'elle comporte aussi bien la nécessité du symptôme où le sujet est fixé par un effet de signification. A cet égard, le fait du symptôme analytique, si on le trouve toujours, c'est qu'il est la conséquence même de cette discontinuité du signifiant et du signifié.

En même temps, ce point de suspension, qui est toujours comblable d'un signifiant qui ne veut rien dire, l'est aussi d'un élément hétérogène au registre du signifiant: *a*.

Le signifiant qui ne veut rien dire et qui peut venir combler ce point de suspension - et nous avons là, finalement, le principe du symptôme -, c'est ce que Lacan a appelé S1 comme signifiant maître, qui, tout en appartenant au registre du signifiant, est pourtant à part du fait qu'il n'est pas coordonné à d'autres signifiants.

Le signifiant maître est ce qui en lui-même définit une discontinuité. C'est ce que Lacan, dans les pages que je vous avais signalées, appelle le signifiant énigmatique du trauma comme principe du symptôme, c'est-à-dire à la place de la cause signifiante du symptôme. Cet élément est donc signifiant mais il est pourtant discontinu par rapport au signifiant. Il y a toujours à compléter cet élément par l'élément noté petit *a* qui, lui, est non seulement discontinu mais foncièrement hétérogène. Nous le trouvons du côté de la métonymie, situé par Lacan à partir du souvenir-écran et du fétiche. De cet objet *a*, Lacan fera d'abord un élément imaginaire et puis un élément réel.

Alors, la causalité ? Sa place dans la psychanalyse et, on peut le dire, dans la pensée, suppose qu'on ait d'abord situé l'hétérogène. C'est là qu'il faut distinguer la cause et la loi, comme Lacan nous y invite dans son *Séminaire XI*.

La loi a sans doute toute sa valeur dans la détermination d'une chaîne signifiante, mais une détermination par la loi vaut précisément par la continuité. Il y a loi là où il y a une succession nécessaire et, comme le dit Lacan, d'un seul tenant. L'instance de la cause, elle, introduit un terme foncièrement antinomique à celui de la loi.

Au fond, ce n'est pas à Lacan que nous devons ce point mais bien à ce philosophe qui a été le réveil-matin de Kant, à savoir Hume. C'est bien à lui que nous devons la notion que la cause est foncièrement liée à une discontinuité et qu'elle est en elle-même impensable, inconceptualisable. A cet égard, il n'y a pas de preuve de la cause. Ce que nous avons déjà rencontré dans la causalité freudienne, dans cet éloignement de la cause et de l'effet, devant quoi Freud avait achoppé et dont il a rendu compte par le refoulement, c'est bien un trou - un trou qui se trouve nécessaire à penser la cause.

Je ne vais pas me lancer maintenant dans Hume et sa cause mais c'est, il faut le dire, ce qui se répercute, à la fin des *Ecrits*, dans l'effort, qui est contemporain du *Séminaire XI*, pour situer et articuler la causation du sujet.

Aliénation et séparation - j'en avais fait une lecture nouvelle, naguère, au début de ce cours - sont deux opérations de causation, c'est-à-dire deux opérations qui essayent d'articuler la cause signifiante et la cause de l'objet *a*.

Au fond, là encore, c'est Kant que nous retrouvons sur notre chemin et Lacan lui-même y renvoie. Il y renvoie pour un texte tout à fait précis qui est l'*Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative*.

La grandeur négative, elle suppose, au fond, une antinomie de l'être et du sens, et elle se rencontre effectivement comme un écart entre la logique et l'existence. C'est ce que Hume a constaté. Nous le verrons peut-être la prochaine fois. Il a constaté que la cause était foncièrement alogique. Ca veut dire que le rapport du principe à conséquence - ce qui fait que, tenant le principe, on a la conséquence - est foncièrement distinct du rapport de la cause à l'effet. Ce serait ça l'erreur de Spinoza, l'erreur qui l'a conduit à la notion de la cause de soi. Comme je l'avais marqué l'année dernière, c'est concevoir le processus même de la création sur le modèle de principe à conséquence, c'est-à-dire sur le modèle du rapport entre la définition du triangle et ses propriétés qui s'en démontrent.

Ce dont Hume s'est aperçu - et il faut dire que ça reste une expérience indépassable dans sa simplicité de vraie grandeur -, c'est que la cause en elle-même ne contient pas, à titre de conséquence, son effet. C'est pourquoi il a eu recours à la notion de l'association due à l'expérience pour fonder de façon extralogique le rapport de la cause à l'effet. Là, je citerai Kant lui-même: "*La cause, étant un rapport entre choses différentes, enferme un problème qui dépasse le cadre de la logique formelle.*" C'est en quoi le rapport de la cause à l'effet lui paraît un concept foncièrement inanalysable et que nous ne pouvons que constater. Nous ne pouvons pas intégralement le faire passer au signifiant.

C'est ce qui justifie Lacan d'avoir posé que l'objet *a* a une relation universelle à la catégorie de la causalité. Ce caractère irréductible de la causalité à la logique formelle se répercute pour nous quand nous disons que nous démentons l'axiome que l'être c'est le sens. C'est pourquoi nous amenons le réel comme hors-sens. C'est par ce biais que Lacan a resitué pour nous de façon nouvelle la cause dans l'expérience analytique.

Je vais m'arrêter là pour aujourd'hui et je poursuivrai la fois prochaine.

CAUSE ET CONSENTEMENT X

Cours du 3 février 1988

Nous arrivons juste à point, puisqu'il va y avoir la coupure de février, au moment de nouer la causalité du sujet ou, plus précisément, la cause et le sujet. Nous y arrivons après que avoir accentué suffisamment, c'est-à-dire à plusieurs reprises, ce qui a conduit la pensée philosophique, depuis Descartes, Kant, Husserl et les phénoménologues, c'est-à-dire aussi depuis l'émergence du discours de la science, à écarter, comme relevant de deux ordres distincts, la causalité sujet, la causalité physique, et la liberté - liberté qui serait la causalité propre au sujet. Le thème de la liberté se confond, de notre point de vue, avec la notion d'un sujet qui serait cause de soi.

Si je me suis appesanti sur le texte d'après-guerre de Lacan qui est son "Propos sur la causalité psychique", c'est bien sûr parce qu'il s'ordonne à ce concept de la causalité qu'il met en évidence, mais c'est aussi parce qu'il s'inscrit tout entier dans cette dichotomie philosophique, telle qu'elle a été importée dans la psychopathologie par Karl Jaspers. Il a répercuté cette dichotomie en disqualifiant la causalité, c'est-à-dire en considérant que la relation de la cause à l'effet est ce qui, dans le discours de la science, permet d'expliquer les phénomènes physiques, tandis que là où l'on a affaire à la personnalité, il y a du sens à comprendre. A cet égard, aux relations de cause à effet, il a opposé les relations de compréhension.

C'est dans ce sillage que Lacan est entré par sa thèse. C'est à l'aide de cette notion de la relation de compréhension qu'il a récusé le mécanisme de son maître Clérembault. Il est

encore dans ce sillage après-guerre, dans son "Propos sur la causalité psychique". A certains égards, ce que nous appelons l'enseignement de Lacan est fait d'un effort constant pour enlever la pratique de l'analyste à la relation de compréhension. C'est là un mouvement qui n'est pas accompli une fois pour toute mais dont l'enjeu reste présent quand se déroule une séance de psychanalyse.

La relation de compréhension, qui apparaît comme une méthode dans la psychopathologie, n'est pas seulement cela. Nous sommes dans la relation de compréhension dès lors que nous partageons, avec un autre sujet, sa langue. Quand la langue de ce sujet n'est pas la nôtre, on pourrait dire qu'on a un certain avantage qui nous permet au départ de ne pas être captif, en tant qu'analyste, de la relation de compréhension. La distinction du signifiant et du signifié est là impossible à éluder. Je ne vais pas jusqu'à plaider que c'est encore mieux quand on ne comprend rien aux significations d'une langue, mais enfin, dans une certaine mesure, dans une certaine juste mesure, je crois que l'on peut inverser ce qui paraît de prime abord comme une objection à une analyse dans une langue autre que la maternelle par l'argument que je viens d'évoquer. Il y aurait encore lieu de distinguer quand la langue maternelle utilisée est celle de l'analysant ou celle de l'analyste.

Il y a là une clinique spéciale dont on peut dire qu'elle insiste de nos jours, en particulier par le nombre d'analysants, spécialement de langue espagnole, qui, depuis la dissolution de l'EFP, se pressent - il faut le dire, un peu tard - à Paris.

Je dis donc que cette relation de compréhension, on n'en est jamais débarrassé une fois pour toute. Lacan, jusqu'à la fin, n'a jamais pensé qu'il en était débarrassé une fois pour toute. On peut dire, au contraire, que toute son élaboration des noeuds vise la relation de compréhension.

Cette relation de compréhension est présente dans l'expérience analytique. Elle tient à ce qui est vécu, à ce qui affecte le sujet. Il est certain que pour l'analyste, opérer dans l'expérience comme autre chose que le sujet, exige qu'il se dispose par rapport à ce que par ailleurs il vit. Cette position de l'analyste, nous pouvons l'anticiper dans le cours de ce que nous faisons. Cette position de l'analyste n'est pas celle du sujet mais celle de la cause. L'enjeu pour l'analyste, dans une séance analytique, est de se tenir au niveau de la cause.

La thèse de Lacan sur la personnalité est une thèse antimécaniste et elle s'accompagne, dans un certain effet d'après-coup dont témoigne son "Propos sur la causalité psychique", d'une récupération du mécanisme clinique de Clérembault. Dans la mesure où celui-ci cherche dans la psychose les limites de la signification, il ne peut le faire - c'est ce que démontre la dialectique de Lacan - qu'à mettre en oeuvre justement une méthode de compréhension.

J'ai rappelé que la formule générale de la folie que Lacan propose alors et qui est la méconnaissance, exclut et rend impossible d'assigner la forclusion comme mécanisme efficient de la psychose. Cette méconnaissance vaut aussi bien pour la psychose que pour la névrose, et spécialement pour la névrose hystérique. Ce qui semble alors pour Lacan spécifier la folie, c'est - au sein de la discordance entre l'être et l'idéal, propre à tout sujet et qui est pour tous comblée par l'identification - le fait d'une *"identification sans médiation à l'être libre"*. C'est à cette condition qu'il peut formuler ce qui enchante toujours, bien que ça soit aux antipodes de sa "Question préliminaire", à savoir que la folie est la virtualité de tout sujet.

S'il y a une chose de sûr, c'est que la "Question préliminaire à tout traitement possible de la psychose" ne fait pas de la psychose une virtualité de tout sujet. Identification sans médiation à l'être libre veut dire que le fou est sa liberté par opposition à ce qui serait de la faire, de la faire par médiation. Faire sa liberté - je reprends là ce terme existentialiste -, à la différence d'être sa liberté, c'est la faire reconnaître. A défaut de faire reconnaître sa liberté par l'Autre, il n'y a que coïncidence illusoire entre la réalité de l'être du sujet et son idéal.

Dans cette problématique, j'ai souligné que la causalité psychique est - l'expression revient souvent sous la plume de Lacan - une causalité métaphysique. Au sens propre. C'est une causalité qui est au delà du physique, une causalité libre. C'est à ce thème que s'ordonnent les expressions que j'ai relevées: *"l'insondable décision de l'être"*, *"l'insaisissable consentement de la liberté"*, *"le tranchant intime de la liberté"*. Ce sont des expressions qui s'ordonnent au thème d'une causalité métaphysique et, on peut le dire, d'une causalité

antiphysique. Cette conception est dans son fond anticausaliste puisque la seule causalité qui ne soit pas insaisissable est la causalité physique.

Je crois avoir montré que cette conception, dans son fond anticausaliste, empiète sur le rapport de Rome de Lacan, même s'il a jugé bon de situer, pour les raisons les plus valables, ce texte de 1953 comme une discontinuité après laquelle son enseignement proprement dit commencerait. Cet empiétement explique qu'il se soit alors maintenu en sympathie avec la phénoménologie de son temps et qu'il ait été accueilli comme un des leur par les penseurs de cette phénoménologie. C'est au point qu'il a pu paraître alors proposer une psychanalyse phénoménologique fondée sur le sens et qu'il a pu ensuite apparaître comme renégat à ses compagnons théoriciens de l'époque quand il s'est métamorphosé en structuraliste. Cela fait que l'on peut opposer à Lacan lui-même nombre de ses énoncés des années 50, en y trouvant justement la marque de ce qui a été, dans le mouvement des idées en France, comme une idéologie dépassée.

Dans cette reprise de l'expérience analytique à partir de la fonction de la parole et avec le sujet enfin en question, j'ai marqué que ce sujet, qui a à se réaliser par la parole pleine, est foncièrement un projet. Le sujet prend la forme du projet. J'ai souligné ce qui apparaît être le schéma d'après-coup du sens et qui explique comment les contingences passées se réordonnent à partir de ce que la parole du sujet leur donne le sens des nécessités à venir.

Ca suffit à nous introduire à ce schéma où, d'un sujet au présent, se fait, par la visée projectionnelle de l'avenir, un retour sur le passé qui prend après-coup un sens nouveau - le sens de préparer ce qui va venir. Dès lors, ce schéma est foncièrement celui que l'on peut repérer dans nos catégories grammaticales, comme un schéma du futur antérieur du sujet. Disons que ce schéma garde toute sa valeur lorsque Lacan le déplace au niveau du moi - au niveau du moi comme distinct du sujet.

Donc, nous avons un sujet qui est projet. Ce sujet est bien celui qui se propose à l'analyse. De ce fait, il vaut la peine de s'interroger sur ce qu'est ce sujet comme projet et sur quelle causalité il prend son fonctionnement. Eh bien, je crois éclairer ce concept de sujet comme projet en allant chercher une référence lointaine.

Eclairer un terme comme celui de projet, qui nous est si familier et que nous n'avons justement aucune peine à comprendre, passe par le fait de l'opacifier un petit peu, c'est-à-dire faire dans ce fonctionnement quelque chose qui ne va nullement de soi et qui est une certaine détermination de la causalité. C'est pourquoi je n'hésiterai pas à rapporter ce projet, qui a reçu en notre siècle sa frappe de Heidegger et de Sartre, à la cause finale au sens d'Aristote.

En effet, que retrouvons-nous d'autre, dans le thème existentiel du projet, sinon le *télos* aristotélicien, c'est-à-dire ce en vue de quoi quelque chose est fait. *"Je me promène*, dit Aristote, *pour être en bonne santé."* Réaliser la bonne santé... C'est là que l'on mesure la distance parcourue, encore que c'est toujours un conseil médical d'actualité. Il faut dire que Aristote trouve ses prolongements naturels dans la sagesse médicale de notre temps. Ca fait partie de la sagesse médicale que d'avoir à se promener. Evidemment, ça vaut spécialement pour le psychanalyste.

Réaliser la bonne santé, c'est un *télos* pour l'action de se promener. Si on prend les choses à l'envers, on peut dire que je serai en bonne santé parce que je me promène. Je me promène mais il y a encore un certain nombre d'autres moyens que je peux mobiliser. Je me promène... Je dors mon comptant... Je mange toujours avec parcimonie... Je me purge... Je baise dans une juste mesure... Je vais au bain et, éventuellement, je me fais masser... Je fais de la gymnastique... Au fond, toutes ces séries de moyens seront les causes de la bonne santé que je vais acquérir. Ce sont, pour prendre les termes d'Aristote, les causes motrices de ma bonne santé. Mais il reste que toutes ces séries de moyens s'ordonnent à ce que je les mobilise *en vue* de la bonne santé, *pour* la bonne santé. A cet égard, ces séries de moyens, que je peux énumérer sur l'axe temporel et qui font ma journée, s'ordonnent à la bonne santé. Ils n'ont de raison d'être que dans la visée de cette bonne santé.

Si ces moyens je peux les considérer comme causes motrices, cette bonne santé que j'en espère est celle qui donne leur sens à toutes ces activités après tout épuisantes. Elles sont épuisantes parce qu'il faut que je me surveille dans chacune pour que je me tienne dans la juste mesure. A cet égard, la bonne santé, c'est aussi une cause. C'est même la cause par excellence de toutes ces causes motrices puisque c'est elle qui les finalise.

Pour Aristote, la vraie cause, la cause des causes, c'est la fin. Disons que la cause première, c'est justement la cause finale. C'est parce que je vise la bonne santé que je commence si bien ma journée et que je la poursuis comme ça jusqu'au soir. Il y a donc déjà, chez Aristote, un schéma d'après-coup qui est celui de la cause finale et qui, au niveau tout formel où je prends les choses, est le schéma même du projet. Au fond, le thème existentiel du projet est un nouvel habillage de la cause finale aristotélicienne.

La dernière fois, nous avons opposé le sujet comme intention de signification et comme effet de signification. Eh bien, ce terme d'intention nous le retrouvons dans l'axiome scolastique plein de bon sens: *"Primus in intentione, post rerum in executione - D'abord dans l'intention, ensuite dans l'exécution."* Je me représente d'abord un idéal, il faut que cet idéal soit présent à mon esprit: je veux être en bonne santé. Et c'est à partir de cette fin, à partir de ce *il faut que je sois en bonne santé*, que je me représente et détermine les moyens et même le terme initial: je me promène et je suivrai ainsi ma cure.

Alors est-ce que j'exagère si je dis que dans son rapport de Rome, Lacan interprète l'après-coup freudien à partir de la cause finale aristotélicienne? Je ne le crois pas, et je vois la trace que Lacan s'en est aperçu, à ce que bien plus tard, page 839 des *Ecrits*, il met en garde le lecteur - et j'ai appris à lire ses mises en garde comme souvent autant d'objections de Lacan à Lacan - d'avoir à distinguer tout à fait, de la cause finale, *"la rétroaction du signifiant en son efficace"*.

Je cueille cette phrase dans "Position de l'inconscient". On ne voit pas très bien qui aurait été avancé, à l'époque, jusqu'à confondre les deux sinon lui-même, et donc je prends cette injonction de Lacan comme s'adressant à lui-même. Nous avons là encore une trace de ce "Lacan contre Lacan" qui explique le mouvement même de son enseignement.

En effet, la cause finale, depuis l'émergence du discours de la science, est liée à la cause libre. Si je dis depuis le discours de la science, c'est pour ne pas nous empresser de doctriner à propos d'Aristote, qui n'avait justement pas la notion de la causalité physique scientifique. Depuis l'émergence du discours de la science, la cause finale a partie liée avec la cause libre, car cette cause n'est finale qu'en tant que je me donne des fins, qu'en tant que je me rends présentes les nécessités à venir que je détermine en tant que telles. On n'y échappe pas.

Ce que nous appelons les entretiens préliminaires dans la psychanalyse sont des entretiens sur la cause finale. Nous visons, dans un premier temps, par un questionnaire plus ou moins serré, à déterminer en vue de quoi, de quelle bonne santé, le sujet pense que l'analyse est un bon moyen pour l'atteindre. *Qu'est-ce que vous attendez d'une analyse?* Cette question vise à faire formuler, au patient qui se propose, comment il conçoit le projet de son analyse. Le sujet comme projet, c'est ce que nous rencontrons d'abord. Certes, nous savons qu'il s'agit, par cette question, d'évaluer la décision du désir. A l'intérieur du projet, du projet qui prend la forme d'une demande, il y a un désir. C'est notre présupposé, du seul fait que nous distinguons le signifiant et le signifié. Corrélativement, nous distinguons le projet demande et le plan désir.

Mais, pour avancer dans le sens de ce qui nous occupe, disons que nous avons à évaluer si sous les espèces de la cause, la rétroaction du signifiant opère en son efficace pour ce sujet. Le seul fait d'avoir formulé ce projet d'une analyse, et quoi qu'il en ait, a un efficace sur le sujet. Cet efficace, ce n'est pas seulement de continuer à demander l'analyse, ce n'est pas simplement d'insister. A l'occasion, il peut se produire que le sujet, de l'avoir demandée, n'en ait plus envie du tout. Ca peut être alors le témoignage que la rétroaction du signifiant opère en son efficace. A l'occasion, ce sera ailleurs que dans sa parole explicite que cette décision du désir pourra être évaluée positivement, par exemple dans un rêve.

Alors, cette chasse de la cause finale, on peut dire qu'elle n'est accomplie par Lacan que dans son "Instance de la lettre", lorsqu'à la cause finale il en substitue une autre, empruntée toujours au langage d'Aristote, à savoir une cause matérielle. Substituons à la cause finale une cause matérielle - matérielle ne veut pas dire physique - qui est le signifiant. C'est du moment où Lacan substitue à la cause finale une cause matérielle que l'on peut dire qu'il rompt avec l'antimécanisme et la phénoménologie, et qu'il donne son statut au mécanisme du langage. Métaphore et métonymie ne sont rien d'autre que des mécanismes où la seule cause est matérielle et non finale.

A cet égard, on peut dire que la cause finale tient toujours à la signification. Poser, ainsi que Lacan le rappelle à la fin des *Ecrits*, que pour la psychanalyse le signifiant se définit d'abord agissant comme séparé de sa signification, coupe ici la matière du langage de la fin qui apporte l'idéal. On peut en prendre pour exemple, comme Lacan le fait pour se démentir lui-même, le concept freudien du phallus. Je dis pour se démentir lui-même puisque c'est comme signification qu'il l'a amené dans un texte qui porte ce titre et qui n'avait pas encore arraché ce terme de *phallus* à sa conception antérieure.

Prendre pour exemple le phallus, tel qu'un signifiant agissant comme séparé de la signification, trouve à s'appuyer sur des données de l'expérience recueillies par Freud. Il faut rendre compte du fait que le phallus dans la psychanalyse est séparé de sa signification. Poser que c'est un signifiant, et non pas un signifié ou une signification, est au fond la voie la plus simple pour le saisir.

Le phallus est séparé de sa signification biologique. Sa signification biologique, elle est, à ce niveau, évidente. Si le phallus était le signe du sexe, alors il permettrait de s'y retrouver dans le rapport sexuel. Il permettrait de savoir de façon certaine qui est homme et qui est femme, ce que c'est qu'être homme et ce que c'est qu'être femme.

Ce qu'on saisit, au contraire, à fleur du compte-rendu de Freud, c'est que la question du phallus s'introduit de perturber ces retrouvailles. Chaque fois que Freud évoque le problème de la castration, ça n'a pas du tout pour effet qu'on s'y retrouve entre homme et femme mais, au contraire, qu'on ne sait plus où on en est. A cet égard, et pour avoir encore recours à ce cas, l'Homme aux loups passe un certain temps à observer les petites filles, et, malin comme un singe et raisonneur tel que Freud nous le présente, il fait à cet égard quelques notations qui ont leur poids. Il observe les petites filles mais ne tire de cette observation aucune assurance quant à sa sexualité à lui. Loin de se retrouver conforté par le fait que elle c'est elle et moi c'est moi, cet abord est pour lui corrélatif du risque d'être féminisé.

L'incidence de la référence au phallus, contrairement à ce que devrait impliquer l'observation de l'organe dans sa réalité, est spécialement perturbante et défait toute assurance quant au sexe. On voit, dans bien d'autres observations de Freud, que son incidence n'est pas comme telle pacifiante. Pour que la castration soit pacifiante, il faut qu'elle soit prise dans un schéma qui n'est pas toujours là. On peut étendre cela à ce qui concerne un sujet dans l'observation des parents, du comment il se comporte à l'endroit de leur corps, et spécialement à l'endroit des parties génitales. C'est toujours, pour un sujet, une observation qui est spéciale, voire qui est l'occasion d'une surprise qui peut, même au moment où elle s'est tamponnée, quand même être revécue avec tout son accent premier. C'est une observation qui s'accompagne toujours - et on peut dire *toujours* - de cet index du *qu'est-ce que ça veut dire.* De quel malaise, de quelle gloire, de quelle honte, ce dont il s'agit est l'objet? A cet égard, c'est le meilleur exemple montrant le signifiant qui agit comme séparé de sa signification.

Chez Freud les choses sont d'autant plus probantes qu'il s'efforce à une chronologie du développement. Il n'y a pas de doute que pour lui la chronologie est supposé délivrer une vérité. A certains égards, "L'homme aux loups" peut se lire comme la reconstitution d'une chronologie du développement libidinal. C'est au point que pour marquer que son travail est achevé, Freud nous livre dans sa dernière page une chronologie synthétique du développement libidinal de son sujet. C'est dire que pour lui la chronologie est liée à la vérité qu'il cherche.

C'est précisément parce qu'il est animé par cette orientation que l'on peut lire dans son texte les perturbations qu'apporte la référence au phallus. De ce phallus, il voudrait bien en faire un stade, l'inscrire à sa place dans le développement et qu'il n'en bouge pas - un stade génital, celui par exemple où on s'intéresserait directement à l'organe et à son absence, ou éventuellement au partenaire sexuel. Je dis éventuellement puisque ce partenaire, à l'occasion, est peut-être seulement imaginaire.

Freud fait donc des efforts pour faire de ce phallus un stade, mais c'est pour constater sa présence d'emblée et, aussi bien, que l'oral comme l'anal ont une singulière propension à prendre des significations tout à fait inattendues au regard du génital.

Cette notation, Lacan la reprend dans les dernières pages des *Ecrits*. Voyez la page 875, qui constitue, si l'on veut, un commentaire renouvelé de son rapport de Rome. *"L'histoire,* dit-il, *ne se poursuit qu'en contre-temps du développement."* Cette opposition de l'histoire et

du développement est celle-là même sur quoi il achève sa première partie de son rapport de Rome. Dans cette page 875 se dévoile déjà sa critique de l'histoire, avec cette précaution que doit maintenir selon lui l'historien, à savoir d'échapper - on peut le traduire ainsi - à la cause finale, puisque cette histoire il la voit toujours menacée d'être providentielle: *"Point dont l'histoire comme science a peut-être à faire son profit, si elle veut échapper à l'emprise toujours présente d'une conception providentielle de son cours."*

Qu'est-ce que c'est qu'une conception providentielle du cours de l'histoire? - sinon d'ordonner l'histoire à une cause finale, c'est-à-dire à un dessein foncier que ses contingences seraient disposées à réaliser.

Dans la substitution du matériel à la cause finale - et notre question est de savoir si une résolution complète de la question est possible dans la psychanalyse - se joue cette substitution que je formulerai ainsi: à la place de la liberté, c'est-à-dire à la place du sujet-projet, il y a le signifiant cause. L'homologie de la liberté et du signifiant, on peut dire qu'elle est patente, si on se souvient que pour Sartre la fonction de la liberté n'est pas autre chose que celle d'introduire le manque dans le réel qui ne manque de rien. Si vous relisez la quatrième partie de *L'Etre et le néant*, auquel j'avais naguère fait allusion, vous y voyez une définition toute formelle de la liberté, qui n'est autre qu'une fonction dont Sartre a besoin pour rendre compte qu'il puisse y avoir du néant, du négatif, du manque dans un être qui est défini avant tout par ce qu'il est et non par ce qu'il voudrait être.

Ne serait-ce qu'à prendre les choses à ce niveau formel, il est clair que cette fonction qui est celle d'introduire le manque dans le monde qui ne manque de rien, est la fonction que Lacan fait supporter par le signifiant. Ce que j'interroge, c'est de savoir si cette substitution du signifiant à la liberté est possible entièrement, ou si, au contraire, dans les marges de ce qui est dit, ne se maintient pas cette liberté subjective.

Ce dont je suis en tout cas assuré, c'est certainement qu'elle se maintient chez les analystes, c'est-à-dire qu'ils continuent à parler du sujet, ne serait-ce que sous les espèces de la position subjective, comme d'une cause de soi. J'interroge pour savoir s'il s'agit là d'un reste fécond, c'est-à-dire s'il y aurait un envers du signifiant cause à quoi il faut donner son empan, ou bien si, au contraire, il s'agit d'un reste à résorber pour nous mettre au pas du signifiant cause. Cette question est peut-être celle de ce qui nous reste d'humanisme et, cette question, pour l'interroger, il y a lieu d'avancer dans ce concept de la cause. Il y a lieu de le raffiner un peu.

Nous ne faisons pas que déplacer la causalité du registre physique au registre du sujet, et c'est pourquoi je reviens sur la distinction, difficile à faire, entre la loi et la cause. Je dis qu'elle est difficile parce que ce pas n'est nullement franchi par Lacan avec son texte sur *La lettre volée*. Il ne commence à l'être qu'avec "L'instance de la lettre". En effet, si vous y songez dans cette perspective, qu'est-ce que son "Séminaire sur *La lettre volée*" met au premier plan concernant le signifiant?

A travers la construction de réseaux qui a fasciné des générations, il met au premier plan la loi signifiante. Il met en valeur - ce sont les termes mêmes de Lacan - *l'autonomie du symbolique*. Cette autonomie nous présente l'ordre symbolique comme cause de soi, sauf que ce n'est pas dans les termes d'une causalité mais d'une légalité que ces réseaux nous sont présentés. Ils nous sont montrés comme s'ensuivant d'une loi, d'une loi de formation, d'une loi de formation de groupements de symboles, d'une loi qui prescrit et qui interdit des relations.

Qu'est-ce que c'est qu'un réseau ? - sinon un trajet du signifiant qui se montre en tous points conforme à une loi signifiante, c'est-à-dire à sa loi de départ. Une fois qu'on a formulé cette loi, c'est-à-dire qu'on a constitué un certain nombre de groupements de symboles, eh bien, il s'ensuit, comme de principe à conséquence, que logiquement certains trajets ou certains groupements et rencontres de symboles sont impossibles. Ces réseaux se font donc sous l'égide d'une logique qui nous est en quelque sorte incarnée par des lettres ainsi disposées et qui sont, si vous voulez, des lettres obéissantes. Ce sont des lettres dont il n'est pas concevable une seconde qu'elles dévient de la détermination initiale qui a été posée dans la formule qui fait loi.

Ce terme de *détermination symbolique* est bien celui que Lacan met là en valeur. C'est une détermination symbolique qui est la pure conséquence d'une loi signifiante, qui permet une prédiction complète de ce qui va se passer, qui permet une homogénéité parfaite du

futur au passé. Au fond, ça nous exemplifie un *sans surprise*. Ca nous présente un déterminisme total où l'on voit le signifiant maîtrisant le signifiant. Certes, tel que Lacan le présente, il y fait valoir telle surprise, mais ça n'est une surprise pour nous que parce que nous n'avons pas compris quelle était la loi déterminante des réseaux, avec les conséquences qu'elle emporte. Car cela est sur le fond d'un symbolique qui obéit au doigt et à l'oeil, et sans solution de continuité, à sa détermination initiale.

Eh bien, il y a déjà là de quoi mesurer quel est le pas que comporte "L'instance de la lettre" de Lacan. Ce pas c'est qu'il n'y est pas simplement question du signifiant en tant qu'il agit sur le signifiant, en tant qu'il commande le signifiant. Il y est question d'une chose qu'on pourrait dire impensable. Vous savez que, dans "L'instance de la lettre", vous avez ces petits groupements écrits sous cette forme: (+ + -),(- + -). Et puis vous avez la métaphore et la métonymie qui sont aussi un certain type de groupements:

métonymie: S(S ... S')

métaphore: S(S'/S)

Ce sont des groupements signifiants. Seulement, là, ce ne sont des groupements signifiants qu'en tant que le signifiant agit sur le signifié. Il faut s'apercevoir, une fois encore, de l'hétérogénéité des deux termes qui sont ici liés: le signifiant et le signifié. Il est là question d'une causalité où est centrale une hétérogénéité et où le pas est préparé pour une causalité du signifiant sur le sujet. C'est dire que c'est à 180 degrés qu'il faut faire pivoter notre conception de la causalité, si nous voulons l'accorder à celle que Lacan nous propose.

Alors que la tradition philosophique la plus assurée depuis deux siècles sépare la causalité et le sujet, Lacan formule au contraire, à partir de l'expérience analytique, que *"toute causalité vient à témoigner d'une implication du sujet"*. Lacan entend arracher le concept de causalité à la causalité physique et, pour cela, aller jusqu'à mettre en cause l'adéquation même du terme de causalité physique.

En fait, en physique, il s'agit - allons jusque-là - moins de cause que de loi, dans la mesure où on ne peut y formuler que la continuité de la cause et de l'effet. C'est bien par là que la cause comme telle s'évanouit. C'est bien par là que dans l'ordre de la causalité physique, on est pris dans une chaîne, dans une série interminable de causes et d'effets, de telle sorte que la cause ne s'isole pas et que toute cause peut apparaître à son tour comme l'effet d'une cause précédente. Ca fait qu'à l'occasion, dans cet ordre, on rencontrera le paradoxe de la cause première, et que le terme même de cause première apparaîtra au niveau physique comme une contradiction. On n'aura jamais qu'une série interminable de causes et d'effets - des causes qui ne sont que des effets et des effets qui deviennent des causes - sans solution de continuité. C'est en ce sens que les réseaux signifiants de Lacan ne mettent nullement en valeur une cause. Ils mettent en valeur une loi de succession.

Autrement dit, pour que la cause s'isole comme telle - et c'est pourquoi nous pouvons distinguer ici la cause et la causalité -, il faut une discontinuité. La discontinuité est cela seul qui peut mettre en valeur la cause en tant qu'elle la coupe de l'effet. C'est là la thèse de Lacan, à savoir qu'il n'y a cause à proprement parler que là où la cause est coupée de son effet, que là où il y a trou entre l'un et l'autre, que là où il y a trou dans la continuité. Sinon il n'est pas légitime de parler de cause mais seulement de loi.

Ce développement, qui renvoie au chapitre II du *Séminaire XI*, peut s'appuyer sur les exemples que donne Lacan et qui ont l'air tout à fait incohérents puisqu'il les emprunte aussi bien au discours scientifique qu'au discours préscientifique, mais où il admet dans chaque cas la validité de ce concept de cause, et cela dans la simple mesure qu'il y a, entre cause et effet, une distance, un écart, un achoppement.

Il prend un exemple qui peut valoir dans la causalité physique, à savoir celui des phases de la lune comme cause des marées. Ca s'ordonne, en effet, à une loi. Ca s'ordonne à la formule newtonienne de la gravitation. Par là, on peut faire basculer cet exemple du côté de la continuité de la loi.

Pourquoi est-ce que Lacan trouve là approprié le terme de cause? Il ne le dit pas en toute lettre. Il dit simplement que l'on voit bien, là, que c'est de la cause et de l'effet. Je dirai qu'on

voit bien qu'il y a de la cause et de l'effet parce qu'il y a une action à distance. Si là le terme de cause et celui d'effet sont bien placés, c'est parce qu'au moins l'espace intersidéral nous image un écart entre la cause et l'effet. C'est par là-même ce qui a fait objection à ce qu'on admette cette causalité dont on ne prescrivait pas les moyens de continuité. Mais il y a ici, imagé par la distance, cet écart de la cause à l'effet. Et c'est pourquoi Lacan peut aussi bien retrouver le mot de *cause* employé à juste titre dans la proposition baroque que les miasmes sont les causes de la fièvre. Il y voit l'appropriation du terme de *cause* à ce que ça ne veut rien dire. Là, d'une autre façon, on achoppe sur une solution de continuité à proprement parler rationnelle.

C'est dans cette ligne que Lacan a pu se proposer de rouvrir le débat sur la cause. Le discours de la science, dans la mesure où il propose justement des lois qui démontrent leur efficace, rend en quelque sorte comme inutile le terme de *cause*. C'est au point qu'on pourrait n'y voir qu'une façon de parler. Une cause bien évaluée, une cause ramenée au discours de la science, s'évanouit en définitive pour laisser place à un rapport constant qui est celui de la loi.

Or c'est à un autre usage que Lacan met la cause. *"Ce n'est pas un leurre des formes du discours,* dit-il, *c'est un fantôme impossible à conjurer de la pensée."* S'il fait alors, page 839 des *Ecrits*, allusion à la philosophie, critique ou non, nous en trouvons l'écho plus loin, quand il nous invite à *"saisir la cause au niveau dont un Hume entend la débusquer".*

J'ai évoqué, la dernière fois, d'une façon un peu rapide et qui a pu paraître opaque à certains, cette analyse de la cause par Hume et, cette analyse, je vais la reprendre plus en détail.

Le paradoxe de hume est celui auquel Kant a donné une place éminente dans son développement intellectuel, au moins comme cause surprenante de sa *Critique de la raison pure*. Pour cette analyse de la cause, j'ai choisi un des textes de Hume qui paraît un des plus amusants et des plus simples dans son abrégé de son *Traité de la nature humaine*.

A partir de la position d'empirisme qui est la sienne, il nous propose de chercher, autour de nous, à quel propos nous utilisons le mot de *cause*. Il trouve un exemple dans les boules de billard, qui faisaient donc apparemment partie de son environnement à la différence de Kant. Il prend plus exactement deux boules de billard. J'ai choisi cet exemple des boules de billard parce que c'est évidemment pour nous assez évocateur et je vous lis ce passage pour le charme qu'a Hume dans cette façon d'aborder les questions et même de produire une certaine insurrection si vous ne vous mettez pas au pas de ce paradoxe.

Voici ce que dit Hume: "*Voici une bille de billard posée sur la table et une autre bille qui se meut vers elle avec rapidité. Elles se heurtent, et la bille, qui était précédemment en repos, acquiert maintenant un mouvement. C'est là un parfait exemple de la cause et de l'effet. Donc, examinons-le."*

Examinant cet exemple, Hume détermine trois circonstances qui se retrouvent quand il y a rapport de la cause et de l'effet. Il faut d'abord une circonstance de continuité, c'est-à-dire que les deux billes se touchent, qu'elles soient donc dans le même espace et qu'elles aient cette communauté de temps. Il faut continuité et contiguïté dans le temps et dans l'espace pour qu'il y ait cause.

Deuxièmement, il faut une antériorité dans le temps, c'est-à-dire que le mouvement cause se trouve antérieur au mouvement effet. On peut dire que le mouvement de la première bille a été la cause du mouvement de la seconde.

Troisièmement, si on fait l'essai avec d'autres billes de la même sorte et dans une situation semblable, nous constaterons toujours que l'impulsion de l'une communique du mouvement à l'autre. Donc, et c'est la troisième circonstance, il y a une conjonction constante entre la cause et l'effet.

Voilà, au fond, le tout de l'analyse phénoménologique par Hume du rapport de cause à effet. *"Et,* dit-il, *en dehors de ces trois circonstances, vous ne pouvez rien découvrir de plus dans la cause. La première bille est en mouvement, elle touche la seconde bille et immédiatement la seconde bille se met en mouvement. Lorsque je tente l'expérience avec les mêmes billes ou avec des billes semblables, dans les mêmes circonstances ou dans des circonstances semblables, je constate que du mouvement et du contact de l'une des billes, il s'ensuit toujours un mouvement de l'autre bille. J'ai beau retourner la question dans tous les*

sens, et j'ai beau l'examiner de toutes les manières, je ne puis rien découvrir de plus. Telle est la situation quand la cause et l'effet sont l'un à l'autre présents à nos sens."

Qu'est-ce que nous pouvons dégager de cette analyse? Si quand nous voyons une bille se diriger vers une autre avec un certain mouvement, nous pouvons inférer qu'elle va lui communiquer ce mouvement, à quoi est-ce que nous le jugeons sinon à ce que nous l'avons déjà vu, c'est-à-dire en tant que fait d'expérience. C'est ce que dit Hume et c'est ce qui lui fait faire cette supposition: *"Qu'un homme tel qu'Adam soit créé en pleine vigueur intellectuelle, jamais, sans l'expérience, il ne serait capable d'inférer le mouvement de la seconde bille du mouvement ou de l'impulsion de la première."*

A cet égard, la pointe de sa démonstration, puisque c'en est une, c'est que l'inférence de la cause à l'effet n'équivaut pas à une démonstration. "*Aucune inférence de la cause à l'effet,* dit-il, *n'équivaut à une démonstration. En voici la preuve évidente: l'esprit peut toujours concevoir [*vous allez trouver là qu'il exagère mais c'est parce que vous n'êtes pas au pas du signifiant*] que n'importe quel effet succède à n'importe quelle cause et qu'en vérité n'importe quel événement succède à n'importe quel autre. Tout ce que nous concevons est possible, au moins dans un sens métaphysique. Mais partout où intervient une démonstration, le contraire est impossible et implique contradiction. C'est pourquoi il n'y a point de démonstration pour aucune conjonction de la cause et de l'effet."* Et Hume ajoute même: *"Et c'est là un principe qui est généralement admis par les philosophes."*

Au fond, sur quoi Hume met-il l'accent dans cette analyse? Il met l'accent sur la différence entre l'inférence à partir de l'expérience et la démonstration. C'est parce qu'il a une haute idée - bien plus haute que la nôtre - de ce qu'est une démonstration. Ce qu'il appelle démonstration et qui est ce qui tient à proprement parler au niveau logique et mathématique, c'est que partout où il y a démonstration le contraire est impossible. Il définit donc ici un réel extrêmement exigeant qui est le réel de démonstration - le réel qui surgit quand le contraire est impossible.

S'agissant de la causalité, Hume se contente de formuler que là il n'y a pas d'impossible, il n'y a pas là d'impossible à concevoir. Parce qu'il est très exigeant, et plus que nous, sur ce qu'est une démonstration dans l'ordre du signifiant, c'est de là qu'il peut faire de la causalité un terme illusoire et formuler que c'est seulement à partir de l'expérience répétée que nous inférons de la cause à l'effet. C'est seulement à partir d'une expérience répétée qui se fonde donc - et il utilise ce mot - sur une *supposition.* C'est une des choses les plus remarquables que l'on trouve chez lui: une supposition qui est que *"le cours de la nature continuera d'être uniformément le même".*

En effet, qu'est-ce qui peut valider la répétition d'une expérience pour ce qui est de l'inférer dans le futur? - sinon de supposer une constance qui est ici la constance et l'uniformité de la nature. Cette supposition est précisément ce qui ne peut être démontré. Ce qui ne peut pas être démontré, c'est que le futur doit être conforme au passé. C'est cette conformité qui est un fait d'expérience. C'est ce qui conduit Hume à formuler qu'on ne peut nullement rendre compte de la cause par la raison qui démontre. On ne peut en rendre compte que par la coutume, que par l'habitude. C'est là que Hume débusque la cause. Il en démontre le caractère extérieur à la raison, et ceci dans la veine de sa théorie qui est que c'est la coutume qui est guide de vie et non pas la raison.

C'est ce que Lacan utilise et transforme à ses fins quand il pose que c'est précisément à ce niveau que la cause prend consistance. C'est au niveau humien que la cause prend consistance. Il faut voir que le niveau humien est un niveau qui n'est pas celui de la loi. Vous pouvez toujours formuler les lois du mouvement et les lois du choc, mais, entre la loi et l'exigence de la cause, il y a précisément un hiatus.

En quoi est-ce que c'est la cause lacanienne qui prend consistance à ce niveau? C'est d'abord que Hume met en évidence, sous les espèces de la coutume, que la cause prend consistance toujours après coup, c'est-à-dire qu'elle prend consistance sur le fond d'une discontinuité. A cet égard, qu'est-ce qui peut le mieux imager cet après-coup? - sinon ce coup de la boule de billard sur une autre. Hume, parce qu'il formule que la causalité n'est pas démontrable, croit que la cause est pour cela illusoire. C'est parce qu'il a une haute idée du signifiant, c'est parce que pour lui l'impossible à penser est une condition du réel, et que dès lors qu'il n'y a pas de contradiction logique mais seulement expérimentale, à supposer d'autres effets à la même cause, on doit en conclure qu'elle est illusoire.

Si Lacan utilise le même point pour montrer en quel sens la cause est réelle, c'est précisément dans la mesure où la cause se démontre impossible à comprendre - impossible à comprendre par le principe de contradiction -, et que là où il y a cause, il reste toujours une certaine béance pour la raison. C'est précisément cette béance qui permet alors d'assigner la cause. A cet égard, il n'y a pas, entre S1 et S2, autre chose qu'une discontinuité, et c'est précisément cette discontinuité qui permet d'assigner la cause comme alogique. On peut dire que c'est exactement ce qui rend immaîtrisable le développement et ce qui rend vaine la prophylaxie.

Ce schéma de la cause est tout à l'opposé de la détermination signifiante des réseaux, de ces réseaux qui en définitive se bouclent. Autant le concept de loi met l'accent sur la détermination, autant celui de cause implique l'indétermination. Il y a une appartenance entre le concept de cause et celui d'indétermination. Cette indétermination, cette impossibilité dont on ne peut rendre compte par la démonstration, c'est ce que nous écrivons $. Quand Lacan formule que *"le signifiant représente un sujet pour un autre signifiant*", ce *pour* est le *pour* de la cause finale, mais il est annulé puisque l'autre signifiant ne conçoit rien. A cet égard, ce *pour* signale, non pas la cause finale, mais seulement la cause rétroactive. Quant à petit *a*, disons que c'est la place où s'accumule la causalité qui s'en dépose.

Dans la psychanalyse, le fait que S1-S2 apportent l'effet de sujet, nous le repérons à la signification. Seulement, cette signification s'accumule sous forme de cause dans cette place que nous appelons petit *a* et qui, à cet égard, dépend de la rétroaction du signifiant. C'est en quoi, dans la psychanalyse, et sous les espèces éventuellement de la traversée du fantasme, la cause n'émerge qu'à la fin, et cela conformément à la rétroaction du signifiant dans son efficace.

Ce qui se dégage de ce que dit Hume ici, c'est que la cause n'est pas rien. Elle n'est pas un rien au sens du principe de contradiction qui annule l'existence. Au contraire, la cause, loin d'être renvoyée comme un leurre, apparaît comme quelque chose d'irréductible à la logique de la contradiction. Et ce qui est là irréductible à la logique de la contradiction, c'est ce que Lacan écrit petit *a*. Petit *a* n'apparaît pas dans la logique mais n'en est pas moins un rien qui agit. C'est quelque chose d'affirmatif.

C'est par là-même que Kant, quand il essaye de répondre là à Hume et qu'il s'interroge sur ce qu'est dans le psychisme le phénomène de l'oubli, y implique une cause. Il voit dans l'oubli l'effet d'un négatif qui agit et c'est ce qu'il appelle la grandeur négative. C'est là que la problématique freudienne de la fixation bascule dans la problématique lacanienne de la causation, ou plutôt de la double causation par le signifiant et l'objet *a*.

Au fond, il y a toujours eu, chez Freud, la notion que le sujet avait une marge. C'est dans cette mesure qu'il parle de disposition et du choix de la névrose. Est-ce que cette marge est une marge de liberté? Voyons déjà que, dans sa double négation, la cause signifiante du sujet ne dépend nullement de l'accord du sujet. Quand Lacan dispose la première causation du sujet, c'est-à-dire la cause signifiante, il faut voir que l'émergence de cette cause signifiante et de son efficace ne dépend nullement du consentement du sujet. C'est même pourquoi l'aliénation autorise à généraliser le sujet.

En dépit de la pente à considérer qu'il n'y a pas sujet là où il y a refus à la place du consentement, qu'il n'y a pas de sujet dans la psychose ou pas de sujet dans l'autisme, la cause signifiante de Lacan ne dépend au contraire nullement de la position subjective. C'est ce qui d'ailleurs, nous le verrons, nous autorise à généraliser le sujet aux structures cliniques. En même temps, nous verrons en quoi la seconde cause, celle de l'objet *a*, nous donne, au delà de l'indétermination subjective, la notion d'une détermination nouvelle, et c'est pourquoi je reprendrai sur l'objet *a* la fois prochaine. Au revoir.

Ce cours sera peut-être le dernier que je ferai dans cette salle, puisque des négociations se font avec le Centre National des Arts et Métiers qui nous abrite ici, et ceci à ma grande satisfaction car cela nous maintient séparés de l'université littéraire où il n'est pas sûr que nous ayons notre place. Arts et Métiers est beaucoup plus satisfaisant pour l'esprit.

Il y a donc des chances pour que dès la semaine prochaine nous bénéficions d'un amphithéâtre plus commode et plus confortable, mais à une condition qui est que personne ne fume, faute de quoi nous serons vidés. Je ne sais pas si nous pouvons nous engager en votre nom. Ici vous pouvez encore fumer, mais là-bas vous ferez l'objet d'une scrutation spéciale et discrète, afin que l'on s'assure que le public se tient assez bien pour préserver sa santé et la liberté d'autrui. On ne fume pas! Ca démontre que la campagne sur ce sujet, qui est partie des Etats-Unis et qui rend la vie vraiment difficile aux fumeurs, se transporte maintenant vraiment ici. Bon, je considère donc que je peux donner cette assurance.

J'ai dit la fois dernière, en une conclusion qui a été un peu précipitée, que je reprendrai une fois de plus sur l'objet *a* de Lacan, en lui donnant sa place dans ce que j'ai appelé cette année "Cause et consentement", c'est-à-dire dans la problématique que nous tissons de la causalité à la position subjective.

Je vous rappelle que cette problématique a pris, aux temps modernes, précisément avec Kant, la forme d'une antinomie entre la causalité naturelle et la causalité par liberté. La première, la naturelle, c'est au fond ce qui semble traduire la causalité scientifique, la seule. En fait, cette causalité naturelle, opposée par Kant à la causalité par liberté, est la forme philosophique qui a été donnée par lui aux conséquences pour la pensée de l'événement de la physique scientifique - de Galilée et Descartes jusqu'à Newton - et d'où il a construit la notion d'une causalité sans faille, sans solution de continuité, c'est-à-dire la notion d'un déterminisme strict des causes et des effets, qui vaut sans restriction dans le domaine de l'étendue. C'est là la notion de la causalité physique.

C'est là que j'ai fait remarquer que c'est isoler ce qui est devenu pour nous l'ordre du sujet, qui est d'abord le cogito de Descartes où Lacan a voulu reconnaître le sujet de l'inconscient qui est un point absolu, c'est-à-dire séparé - séparé spécialement de ce registre de l'étendue et pas moins d'ailleurs de tous les contenus de pensée. C'est un point absolu et évanouissant tant qu'il est non garanti par l'instance divine.

Ce cogito cartésien est ce qui est la base de la causalité par liberté. C'est ce qui dans la réflexion de Kant se distingue comme une cause libre, c'est-à-dire une cause qui n'est pas un effet, qui n'est pas l'effet d'une autre cause. Il s'agit d'une cause libre, absolue, séparée de l'enchaînement des causes et des effets, c'est-à-dire de la causalité naturelle où on peut dire de toute cause qu'elle est elle-même l'effet d'une autre cause. A cet égard, le cogito cartésien se répercute dans l'être libre de Kant, l'être qui ne connaît sa liberté que parce qu'il est le sujet de l'impératif catégorique comme fait de la raison. Peut-être verrons-nous la valeur que c'est spécialement dans son "Kant avec Sade" que Lacan introduit une notation sur l'objet *a*, sur son adéquation à la place de la cause, et sur la notion qu'il y a lieu de faire de la causalité.

On peut dire, sans excès je crois, que cette antinomie kantienne a fait depuis lors le malheur, pour parodier un titre de Kant, de toute psychologie qui voudrait se présenter comme science. Inscrire la psychologie dans la science est d'ailleurs la première tentative de Freud, celle baptisée *Essai d'une psychologie scientifique*. Ca a fait le malheur de la psychologie parce que la causalité psychique ne peut pas ne pas avoir un statut équivoque. La question de la causalité psychique tend toujours à se rabattre sur la physiologie, sur la causalité psychophysiologique. Pour s'en défendre, on se rabat en sens contraire sur la causalité par liberté mais, à ce moment-là, la psychologie qui se fonde là-dessus ne peut plus se présenter comme une science. Le sort qui est là celui de la psychologie n'en est pas moins celui de ce que nous appelons les sciences humaines.

Dans la première partie de l'année, je vous ai rappelé comment l'antinomie kantienne rebondissait dans la dichotomie de Diltheil à la seconde moitié du XIXe siècle - dichotomie qui se présente au fond comme une solution à ce problème qui est là pour la pensée depuis

l'émergence du discours scientifique. Cette solution consiste à distinguer les sciences de la nature d'autres sciences que Diltheil lui-même rapportait à l'esprit - ce que nous avons traduit et abâtardit en français sous le nom de sciences humaines. Sa solution a été d'opposer les sciences de la nature - qui sont capables d'expliquer par les causes et où la relation de la causalité a un sens, une valeur explicative -, d'opposer les sciences de la nature aux sciences de l'esprit, qui ne procèdent pas par explication mais par compréhension et qui ne recherchent pas les causes mais le sens.

La compréhension du sens a trouvé un relais, qui reste contemporain pour nous, dans la phénoménologie de Husserl qui, bien qu'il ait polémiqué avec Diltheil et refusé nombreux de ses thèmes ou résultats, ne s'en inscrit pas moins dans cette veine.

J'avais aussi mis l'accent sur le fait que Jaspers était celui qui avait introduit ce point de vue de la compréhension du sens en psychopathologie, et sur le fait que Lacan s'était inscrit dans cette filière. Nous en avons les marques les plus certaines dans sa thèse et nous les avons encore, aussi nettes, dans un texte plus récent qui est son "Propos sur la causalité psychique". Même si ça se dit en filigrane, de façon voilée, obscure, il est clair que la réponse que ce texte propose au problème de la causalité psychique, reste dans le fil de la causalité par liberté, puisqu'il met en valeur une insaisissable décision de l'être de la liberté. Il est clair que ce que Lacan objecte essentiellement à la causalité psychophysiologique et organodynamique de son ami Ey, c'est que la folie s'inscrit dans le registre du sens.

J'ai relevé que le point de départ de Freud était diamétralement opposé à ce point de départ de Lacan. Freud a pris son point de départ dans les sciences de la nature. C'est sur ce terrain-là qu'il a pu concevoir son *Essai d'une psychologie scientifique*, qui ne propose au fond rien d'autre qu'une causalité neuronale et synaptique, puisqu'il anticipe même la découverte de la synapse. C'est ce qui rend d'autant plus remarquable que Freud, sur ce chemin, ait trouvé tout autre chose.

Sur le chemin de la causalité scientifique, il a trouvé l'interprétation. Nous avons là une recherche tâtonnante, vécue à l'occasion dans l'angoisse, si on prend l'angoisse comme un témoignage d'authenticité, et qui conduit Freud, à l'envers de son point de départ, à déboucher sur *L'Interprétation des rêves*, sur la *Psychopathologie de la vie quotidienne* et sur *Le Mot d'esprit dans ses rapports avec l'inconscient.*

Cela que je dis fonde le couple de Freud et de Lacan, comme si l'un et l'autre avaient saturé le tableau contemporain des sciences, l'orientation que nous avons dans les sciences entre sciences de la nature et sciences de l'esprit. Cette grille est toujours d'usage. Elle est encore là pour structurer les établissements d'enseignement. Les sciences humaines sont, au fond, la version renouvelée des humanités. On sait bien que la cohabitation de ces sciences - psychologie, sociologie, etc... - avec les vieilles humanités n'a pas manqué de poser des problèmes. Elle en pose toujours.

Donc, ce couple de Freud et Lacan est fondé, si je puis dire, dans la dichotomie de Diltheil, à la seconde moitié du XIXe siècle. Ca nous permet de donner un sens précis, autre qu'apologétique, au retour à Freud de Lacan. Ce retour à Freud est évidemment une réinterprétation par Lacan de Freud, qui avait été plus ou moins lu comme un biologiste de l'esprit, du *Geist* qui, en anglais, devient *mind*. Freud s'est retrouvé réinterprété par Lacan, non plus comme biologiste mais comme interprète - ce que certains ont confondu, à l'occasion, avec herméneute. Nous en avons vu la première marque dans l'enseignement de Lacan.

Sa première traduction de Freud le conduit d'abord à l'abandon de la cause pour y substituer le sens. C'est comme ça qu'on ne peut pas ne pas lire le rapport de Rome, y compris dans sa valeur de novation à l'époque. Au fond, ce qui était chez Freud une étiologie passionnée, une recherche passionnée des causes, se transmue chez Lacan en histoire du sens. C'est même là qu'il porte les critiques qu'il peut adresser à la notion de la maturation instinctuelle du développement. C'est même à ce propos, sur ce terrain-là, ce terrain sémantique, qu'il peut, dans le texte de Freud, distinguer le concept de l'après-coup, qui est un concept parfaitement articulable sur un terrain purement sémantique. C'est ainsi que Lacan nous invite à reprendre l'observation de "L'homme aux loups" qui fait le soubassement de la première partie du rapport de Rome.

J'ai eu également l'occasion de souligner la seconde traduction de Freud par Lacan, cette traduction qu'on ne doit pas prendre comme un simple infléchissement de son départ, mais

comme une correction de ce départ. Lacan souligne après coup, après son point de départ - et c'est ça qui a fait croire que la linguistique était en tant que telle décisive pour lui - que le sens n'est nullement primaire, nullement un absolu qu'on rencontrerait déjà là.

En effet, ce que comporte la phénoménologie du sens, qui fait justement du sens un absolu, c'est que le sens est toujours déjà là. Il s'agit, ce sens, de le réveiller, de le retrouver. Il échappe, il est difficile à cerner mais il est déjà là, et c'est pourquoi la thématique de la compréhension du sens vire toujours à la précompréhension du sens. La notion qu'il y a du sens n'est jamais une notion postérieure mais une notion qui doit toujours s'anticiper d'elle-même - on doit toujours le savoir déjà. Ainsi donc, non seulement le sens est à comprendre, mais il est toujours précompris. Ce thème de la précompréhension est primaire et absolu pour la phénoménologie et, au fond, il s'agit dans l'analyse de le retrouver - retrouver le sens qu'il y a déjà pour l'Autre qui parle, ou bien retrouver ce sens dans ce qui l'a produit.

La seconde traduction ou, si je puis dire, le second retour à Freud de Lacan est de souligner que le sens, qui s'était introduit à la place de la cause, est pris lui-même dans une causalité, qu'il est l'effet d'une cause. C'est le pas que Lacan accomplit, je l'ai souligné, dans "L'instance de la lettre", quand il formule ce qui évidemment est devenu banal pour nous mais dont il faut voir la place exacte et l'impact, à savoir la notion d'une causalité signifiante qui donc rejette le sens dans la position d'un effet.

On se rendra peut-être compte un jour de l'importance époquale de ce texte de "L'instance de la lettre". Il fait époque parce que c'est le premier texte à formuler avec cette clarté, avec cette décision, une théorie qui déjoue l'antinomie posée par Diltheil entre l'explication par les causes et la compréhension du sens. C'est parce que Lacan a été un psychiatre phénoménologue et même un psychanalyste phénoménologue, qu'il a pu faire, au bout des impasses de ce point de vue, confluer la cause et le sens.

Le fameux schéma élémentaire du signifiant sur le signifié - qui ensuite donne naissance à des formules dont le principe est causal, à savoir un certain rapport du signifiant au signifiant comme déterminant une certaine position du signifié, une certaine émergence du signifié, - ce schématisme élémentaire donc, celui de "L'instance de la lettre", est le lieu où s'accomplit cette prise du sens dans la relation de causalité:

$$\frac{S}{s} \qquad S(S) \longrightarrow s$$

On s'est plutôt fasciné sur ce que la dichotomie de la métaphore et de la métonymie y apportait comme mise en place, comme mise en ordre. J'ai souligné que ce qui valait dans cette dichotomie même, c'était une typologie des effets de sens à partir des deux mécanismes signifiants qui les conditionnent, et qu'on trouvait là, pour la première fois, l'entrée de la notion scientifique de la causalité dans le royaume du sens - notion qui, selon le mode des conquérants, réduit ce sens en esclavage, le soumet au signifiant et lui ôte désormais son statut d'absolu de précompris. Ca comporte que le sens n'est jamais précompris, précisément parce qu'il est un effet. C'est pourquoi Lacan, qui prenait comme méthode la relation de compréhension dans sa thèse, peut, dans son *Séminaire III, Les Psychoses*, donner un conseil, un seul, aux psychiatres et aux analystes, celui de se garder surtout de comprendre.

A cet égard, il y a bien une inversion par rapport aux valeurs qu'avait promues la phénoménologie. Quelle surprise se fut, pour les compagnons phénoménologues de Lacan, que de voir réintroduit le mécanisme - terme tout à fait proscrit par la phénoménologie -, ne serait-ce qu'à titre de mécanisme signifiant. Cela dit, ce retour du mécanisme dans la psychanalyse a précisément pour conséquence - et je dis que nous ne sommes pas sortis de ce problème - que le sujet, lui, fait question.

Le mécanisme signifiant, en effet, reste hanté par la question de la liberté. C'est ce que nous tamponnons, ce que nous aménageons quand nous parlons de position subjective, avec toutes les équivoques que cette terminologie comporte chez nous-mêmes. Je vous ai dit que je tentais de traquer ces équivoques, qui sont les nôtres sinon celles de Lacan.

La position subjective comporte que le sujet prend position et donc vise la marge dont il dispose. Du côté de l'analyste, ça se présente comme indétermination du sujet - il ne sait pas ce que le sujet va faire. A certains tournants, il doit évidemment en avoir une idée plus serrée, mais il reste une indétermination. L'analyste ne peut nullement manier les causes signifiantes en certitude. Il ne sait tout de même pas l'effet que ça va faire de dire quelque chose au patient. Donc, cette indétermination-là, comment la nommer du côté du sujet? Est-ce qu'il faut la nommer sa liberté? Qu'est-ce qu'on gagne à dire que c'est sa marge?

De tenter de prendre ce sujet dans une chaîne serrée de causalités, de lui dire les mots qu'on croit qu'il lui faut, n'empêche pas que, comme sujet précisément, il puisse faire défaut à cette chaîne où on veut le prendre. C'est ce à quoi, à l'occasion, nous faisons place en parlant de la résistance du désir, de ce qu'il y a de légitime dans la résistance du désir.

Lorsque nous évaluons une entrée en analyse, nous portons un jugement sur le point de savoir ou pas si le sujet est susceptible de se décoller de sa position initiale, s'il laisse voir s'il est susceptible de se détacher de ses idéaux, par exemple. Est-ce que nous ne pouvons pas dire alors que nous apprécions une marge d'autonomie de ce sujet, par rapport à ses idéaux, ou bien par rapport aux signifiants qui conditionnent les significations mêmes où ce sujet vit sa réalité? A cet égard, c'est bien à sa faculté de mise en question que nous pouvons prendre une décision qualifiée.

Cette mise en valeur du sujet à partir de sa faculté de mise en question et, plus radicalement, cette définition du sujet comme question, ce n'est pas autre chose que la phénoménologie, que la pensée de Heidegger et que l'existentialisme qui repèrent le sujet comme une prise de distance par rapport à un conditionnement des causes et des effets, et qui le définissent comme une capacité de recul par rapport à cet enchaînement. Au moment même où Heidegger voudra faire s'évanouir les références à la subjectivité même, il parlera de *l'éclaircie* comme d'un lieu d'ouverture dans une forêt.

Vous savez que ça se retrouve, chez Lacan, sous la forme d'une clinique des questions du sujet, puisque c'est selon la forme de ces questions qu'il proposera de distinguer l'hystérique et l'obsessionnel - l'hystérique comme question sur le sexe: *suis-je homme ou femme?* et l'obsessionnel comme question sur l'existence, sur sa propre contingence d'être. Ce sont des questions qui portent sur les signifiants sur lesquels le sujet s'interroge. Mais justement, s'interroger, qu'est-ce que c'est? Est-ce que là on est seulement dans le mécanisme? Ou est-ce qu'en fait on n'introduit pas la marge du sujet dans ce mécanisme, comme une marge de décision, de choix, d'autonomie?

J'ai évoqué le début de l'analyse mais c'est sensible aussi dans son cours. A quoi repérons-nous les tournants de la cure sinon à des chutes, aux chutes successives des idéaux de la personne, aux chutes successives des causes signifiantes. Ses idéaux, ses identifications, le sujet s'y représente, comme par exemple son identification à un petit animal. Il constate que quand ça ne va pas, son recours est de faire l'écureuil: tourner comme un petit écureuil sur sa roue et, en même temps, ranger ses petites noisettes pour l'hiver. Il peut constater qu'à un moment, il a cessé de faire l'écureuil. Il peut construire la notion que d'avoir fait l'écureuil a été pour lui un recours. A un moment, ce recours se défait et cesse de le conditionner.

Il y a l'écureuil. Il y a aussi le lézard mais c'est une autre position. Cette chute des idéaux est quelque chose de tout à fait repérable dans le cours d'une cure. C'est ce que Lacan - S1 étant le signifiant maître comme produit du discours analytique - a représenté sous ce sigle:

$$\$ \dashrightarrow S_1$$

Lacan a donné là un mathème simple pour un phénomène parfaitement repérable. Evidemment, la question des chutes a un revers. Si les idéaux ou les signifiants chutent, qu'est-ce qui les maintenait en activité? S'il y a chute des signifiants, qu'est-ce qui conditionnait leur érection? Est-ce que ce serait le sujet? Des signifiants se détachent du sujet... Voilà des mots qui cessent d'avoir cette charge pour lui... Si nous pensons que le sujet s'en détache, que les chutes au fur et à mesure s'accumulent, qu'est-ce qui reste à la fin? Qu'est-ce qui reste sinon le sujet, le sujet nu, ou disons le sujet libre, c'est-à-dire celui qui pourrait maintenant choisir ce qu'il veut être, c'est-à-dire un sujet déconditionné par rapport à ce qui fait cause.

Evidemment, ça suppose que c'est le sujet qui érige les causes comme telles. Ces causes, pour qu'elles opèrent, il faut bien qu'il les ait reconnues, admises, et qu'il puisse ainsi changer de position par rapport à elles. Nous voyons ainsi l'Homme aux loups, de part et d'autre d'une discontinuité de son histoire, se faire gloire d'abord de déféquer dans ses culottes, et ensuite, un an plus tard, d'en avoir au contraire une honte abjecte.

La question du sujet libre est à l'horizon de tout ce que nous disons sur ces chutes de signifiants et sur le signifiant maître comme production du discours analytique. Après tout, le terme supérieur dans le schéma de Lacan, c'est le sigle qu'il donne au sujet. Le sujet se trouve là comme débarrassé, comme nettoyé de la causalité signifiante qui le conditionnait. Cette question s'infiltre dans notre propre compte-rendu de l'expérience analytique.

Certes, il y a quelque chose qui y fait obstacle dans ce qu'on peut appeler le radicalisme de Lacan, même s'il n'est pas le nôtre. Le radicalisme de Lacan, qui n'est pas encore perceptible dans son "Instance de la lettre", c'est d'aller jusqu'à poser, non seulement que le sens est l'effet du signifiant, mais bien que le sujet lui-même est l'effet du signifiant. Le sujet que nous visons dans l'expérience analytique n'est rien de plus qu'un effet de signification.

Il faut saisir ce que comporte cette proposition rabâchée à laquelle je veux rendre sa virulence. La proposition que le sujet est l'effet du signifiant a une conséquence tout à fait directe sur la conception que l'on peut se faire de l'analyse. Si le cours de l'analyse est orienté par la chute des signifiants maîtres, alors, évidemment, comme le sujet est un effet du signifiant, c'est aussi bien une chute du sujet. La conséquence que le sujet est l'effet du signifiant, c'est que la fin de l'analyse est la destitution subjective. Du fait que le signifiant s'évacue, le sujet s'élimine du même coup. C'est précisément ce moment d'élimination du sujet que la passe est censée vérifier.

A cet égard, ça comporte que le reste d'une analyse, ce n'est pas le sujet. Le reste d'une analyse, c'est précisément le reste. Ce qui érige comme cause le signifiant et qui, à ce titre, est, si je puis dire, cause des causes, c'est autre chose que le sujet. C'est, pour le dire ainsi, cet investissement libidinal des identifications que Lacan a mis sous la rubrique de l'objet *a*. Le reste, ce n'est pas le sujet, c'est la cause *non signifiante* de l'affaire.

C'est d'emblée situer ce petit *a* - et Lacan l'a amené exactement ainsi quand il a commencé d'en constituer vraiment la logique - comme incommensurable, et en particulier comme incommensurable au signifiant. C'est pour cela qu'il a pris comme exemple, pour introduire l'objet *a*, la diagonale du carré, la diagonale incommensurable à l'unité. Ca veut dire que petit *a* est sans commune mesure avec le signifiant. Petit *a* est incommensurable mais, si je puis dire, mesurable à tous moments dans l'analyse, pour autant que c'est ce dont on ne peut parler.

Du côté où nous opérons, c'est-à-dire du côté de la parole et du langage, petit *a* est d'abord purement et simplement ce dont on ne peut parler. La mesure, c'est l'impuissance à en parler. S'avancer dans la direction de ce dont on ne peut parler s'opère dans une analyse. Une analyse, je ne dirai pas bien conduite mais qu'on laisse se faire comme analyse, oriente le sujet vers ce dont il ne peut parler. Parler de ce sillage, parler de ce dont on ne peut parler, consiste à faire virer au signifiant ce qui est incommensurable avec lui. De ce fait, il y a toujours reste, il y a toujours un résidu.

C'est donc, dans une séance analytique, un prélèvement sur cet investissement libidinal, un prélèvement sur la jouissance - la question étant posée de ce qui, par l'analyse elle-même, s'en reconstitue. Il serait trop simple de penser que c'est à chaque fois un vidage, après quoi on constaterait que c'est vide. Il s'agit donc d'un prélèvement sur la jouissance, sur ce que Lacan appelle l'encaisse-jouissance. C'est ainsi qu'il y a un problème s'il s'en reforme à mesure autant et plus qu'il s'en élimine, mais la tendance est tout de même à ce que cette jouissance se condense, à ce qu'elle se rétrécisse. En même temps - et c'est ce qu'on constate chez des analystes -, elle se densifie, c'est-à-dire qu'à partir d'un moment, effectivement, on n'y peut plus rien.

Cette infatuation, ce n'est pas seulement au niveau du narcissisme que ça se passerait, mais bien au niveau de la densification de la jouissance comme effet de l'analyse. C'est ce qui justifie que l'on puisse parler de construction du fantasme. C'est une façon encore douce de dire les choses. Cette construction du fantasme, c'est une construction de l'objet *a*, c'est-à-dire une densification de la jouissance.

On le constate dans l'expérience analytique quand on a à traiter les grandes névroses d'angoisse, celles où l'angoisse submerge périodiquement le sujet et se présente comme immaîtrisable par lui et par l'analyste. On peut suivre, au cours de la cure, les modes selon lesquels cette angoisse se range, comment ses soubresauts se réduisent. Ce n'est pas qu'ils disparaissent mais c'est qu'ils se font moins amples, moins longs. Ils se cadrent petit à petit, et même se clarifient pour le sujet lui-même. Une connexion entre une cause signifiante et l'émergence de l'angoisse apparaît en pleine lumière, de telle sorte que le sujet lui-même peut ruser et savoir quoi éviter pour ne pas reproduire le phénomène.

Cette densification et ce rétrécissement, qui est l'objet *a* même, loin d'être une déduction abstraite, ordonnent des phénomènes tout à fait concrets de l'expérience. Dire que petit *a* est ce dont on ne peut parler, à la fois lie l'inertie foncière de cette position et laisse la place à ce qui est évidemment variable de moment en moment - ce dont on ne peut parler ne reste pas le même, on gagne là-dessus.

Evidemment, la présence de l'objet *a*, elle est limpide dans la réticence du sujet: *"Ca vraiment, je ne peux pas en parler!"* Vous savez que Freud dit que cette réticence se porte électivement sur le fantasme. Cette remarque a tout son prix puisque ce que nous appelons avec Lacan le fantasme fondamental, c'est la relation fondamentale du sujet avec l'objet *a*. C'est aussi pourquoi, quand par exemple cette réticence se porte sur les noms propres, ce qui pourrait être un souci louable de discrétion en d'autres lieux ne l'est pas dans l'analyse, puisque ça devient l'indice de petit *a*.

Il y a aussi la forme limite de la réticence qui est le mutisme d'un sujet quand il ne peut plus parler de rien et qu'il étend cette valeur de ce dont on ne peut parler à tout. C'est, à l'occasion, un mode électif d'inscription pour certains sujets dans l'expérience analytique. La réticence et le mutisme, c'est franc, si je puis dire. Evidemment, ce qui est beaucoup plus rude, c'est quand ce dont on ne peut parler est dissimulé par la volubilité, par la bonne volonté à dire tout ce dont on doit parler absolument - cela de manière à voiler ce dont on ne peut parler et qui est au coeur de ce discours volubile.

Puisque je suis là seulement sur la définition de petit *a* comme de ce dont on ne peut parler, on peut dire que la révélation qui peut s'en faire est que c'est à petit *a* qu'on parle. Ce n'est pas seulement ce dont on ne peut parler, c'est aussi bien à qui l'on parle. C'est ce qu'indique Lacan quand il installe l'analyste en position d'objet *a*, comme étant le vrai statut de à qui l'on parle. A cet égard, il n'y a pas lieu de distinguer, dans l'objet *a*, semblant et substance. Cet objet *a*, qui est ce dont on ne peut parler, s'incarne, à l'occasion, dans des substances diverses.

C'est un fait qu'on préfère parler à grand A qu'à petit *a*. C'est d'ailleurs ce que marque Lacan quand il donne toute sa valeur à la lettre d'amour ou au poème d'amour, qui indiquent que l'homme préfère plutôt parler à grand A qu'à petit *a*. Ce qu'on appelle le transfert est cette préférence de parler à grand A plutôt qu'à petit *a*, c'est-à-dire plutôt que de parler à la cause du désir, parler à la cause de l'amour, faire de petit *a* une cause de l'amour.

C'est peut-être là le moment de bien marquer ce qui fait l'opposition de l'impuissance et de l'impossible et comment elle est rencontrée dans ce dont on ne peut parler. Je peux demander qu'on me dessine un triangle dont la somme des angles fasse plus de 180 degrés. Je peux le demander et, à ce moment-là, on se met à en faire des tonnes et on vérifie qu'on est impuissant à le faire. Alors on continue, jusqu'au moment où il vous vient dans la tête de vous démontrer à vous-même que si vous n'y arrivez pas, c'est parce que c'est impossible. C'est la démonstration signifiante logique que cela est impossible qui vous fait sortir de l'impuissance. Vous savez maintenant que c'est impossible. En fait, si vous commencez à toucher et à trafiquer l'axiome des parallèles, vous remontez d'un cran de plus et vous arrivez, à ce moment-là, à répondre à la question.

L'exemple est quand même propre à démontrer qu'autant que vous fassiez de triangles, il y aura toujours celui qui vous est commandé qui n'y sera jamais. A cet égard, on peut dire que ce qui se transmet de paroles dans l'analyse se fait effectivement en vue de cet impossible. Après quoi, on peut dire qu'il y a chute, c'est-à-dire que vous cessez d'être déterminé à ne vérifier que votre impuissance à faire.

On pourrait ajouter que ce à quoi le sujet parle, c'est-à-dire à petit *a*, c'est aussi bien le sujet même dans son être de *ça*: tu n'es que celui à qui tu parles, tu n'es que ce dont tu ne

peux parler. Je ne développerai pas ce troisième statut puisque ce qui m'occupe aujourd'hui est ce qui perdure de la problématique de la liberté dans le sujet, dans la position subjective.

Alors, petit *a*, tel que je l'ai réveillé aujourd'hui, j'en fais la cause de l'action du signifiant, en posant que quand le signifiant ne me dit plus rien dans l'inconscient, alors, de fait, il cesse d'avoir son efficace. Mais en même temps que petit *a* est cause de l'action du signifiant, on ne peut méconnaître qu'il est aussi bien produit du signifiant, qu'il est strictement déterminé, pour un sujet, par une relation du signifiant au signifiant. Si l'axiome de Lacan que le sujet est l'effet du signifiant est fameux, celui selon lequel petit *a* est le produit du signifiant ne devrait pas l'être moins. Donc, nous sommes là au rouet d'une cause du signifiant qui est aussi bien son produit. Dans l'enseignement de Lacan, nous voyons, à l'occasion, les formulations s'inverser, voisiner entre cause et produit.

La destitution subjective est au fond le nom de la séparation comme terminale d'avec la chaîne signifiante. C'est ainsi que j'avais naguère décrypté le terme de séparation chez Lacan, à savoir qu'il y a un moment logique chez le sujet - celui précisément où se constitue l'objet *a* - qui est fait de la séparation du sujet d'avec la chaîne signifiante. Ce que Lacan appelle la destitution subjective, c'est en définitive la séparation conçue comme terminale, la séparation ultime. Chaque séparation corrélative de l'aliénation est une destitution subjective. La destitution subjective est donc une séparation d'avec la chaîne signifiante, d'avec la chaîne causale. La chaîne signifiante est une chaîne causale.

Alors sommes-nous satisfaits de dire destitution subjective pour éviter d'avoir à dire qu'alors nous rencontrons le sujet comme être libre, c'est-à-dire déconditionné? Il y a, dans l'expérience analytique, bien des traits qui pourraient justifier et rendre concrète cette séparation d'avec la chaîne causale. Il y a une satisfaction du sujet quand cesse pour lui un certain type de répétitions qui le persécutent, par exemple depuis la puberté.

Il y a un certain nombre de conduites stéréotypées que le sujet a éventuellement amenées au départ de l'analyse comme autant de symptômes, et dans lesquelles il s'éprouve agi par une force contre quoi il ne peut rien. Puis, petit à petit, il voit cette loi de répétition se relâcher,il voit que sa marge de jeu par rapport à cette répétition s'accroit. Il se réconcilie éventuellement avec une part de cette répétition. Il en laisse retomber la part repoussante et s'arrange avec le résultat. Disons simplement qu'il cesse les répétitions.

C'est pour le sujet éprouver la sensation d'être agi par une loi supérieure qui s'impose à lui. A l'occasion, ça peut le laisser désorienté. Perdre un symptôme met en effet le sujet devant la question: qui suis-je? Qui suis-je maintenant que je ne traîne plus ce fardeau? Ou bien, si son mode de réponse, devant telle difficulté à vivre la relation sexuelle, est de façon élective l'agression, et s'il voit cette réponse agressive perdre petit à petit ses couleurs, son attrait, blanchir, devenir grisâtre et finalement se détacher, ça peut le laisser, à l'occasion, devant la perplexité de savoir quelle conduite il doit adopter maintenant: *Est-ce que je pourrais peut-être devenir bienveillant à l'égard des femmes? Peut-être pourrais-je devenir maintenant attentionné puisque je n'ai plus devant moi le recours à la détestation agressive?*

D'une autre façon, la perte de l'angoisse est ce qu'il y a de plus angoissant, quand elle est, par exemple, maniée par un sujet comme un repère pour l'urgence d'avoir à faire. Si l'angoisse est une petite horloge, on sait, quand elle vous prend aux tripes, que c'est le moment de faire. Alors, au moment où elle cesse, eh bien, à l'occasion, on se constipe, si je puis dire. Ne continuons pas sur l'angoisse de la perte de l'angoisse mais le sujet témoigne au moins là de l'étrangeté du moment qu'il traverse.

Tous ces phénomènes sont des composants de la destitution subjective, ils traduisent un étiolement des significations favorites du sujet. Ces phénomènes, il faut les resituer à leur place dans la structure de la fin de l'analyse. La fin de l'analyse, après tout, ça commence dès le début. On commence à construire la fin de l'analyse dès le début.

Mais pourquoi ce déconditionnement ne nous laisserait pas devant l'être libre du sujet puisqu'à l'occasion son propre témoignage va dans ce sens? La réponse de Lacan, c'est qu'il ne s'agit pas de l'être libre du sujet puisque le sujet s'élimine avec le signifiant qui chute. A partir du moment où on définit le sujet comme effet du signifiant, on peut dire qu'il y a un sujet qui chute chaque fois qu'il y a un signifiant maître qui tombe. Avoir comme horizon la chute du signifiant maître, c'est corrélatif de la destitution subjective.

Ce qui reste est donc un autre statut du sujet que celui de l'être libre, c'est son statut d'objet *a*. L'extinction du sujet, l'extinction de la passion subjective dans le manque-à-être qui soutient le sujet, lui révèle son statut d'objet *a*. A cet égard, son statut d'objet *a*, je le fais valoir comme strictement antinomique avec son statut d'être libre. Non pas être libre mais être objet, c'est-à-dire être une réponse du réel.

Qu'est-ce que ça veut dire? D'une part, ça veut dire objet *a* du désir de l'Autre. En effet, ce qui se révèle dans ce moment, ce n'est pas que j'ai été libre mais, au contraire, que je n'ai été que ce que l'Autre en a désiré. C'est la révélation que j'ai été soumis à l'Autre, c'est-à-dire que comme sujet, je n'ai été que l'effet des signifiants de l'Autre. Deuxièmement, ça veut dire que j'ai été aussi la cause du désir de l'Autre, mais ceci étant évidemment articulé à ce que je suis également un produit du discours de l'Autre.

Il n'y a pas d'endroit où l'on soit mieux placé pour le vérifier que celui de l'analyse, quand on saisit de quels tâtonnements, de quelles extravagances, de quelles hésitations, de quels passages à l'acte, est fait ce qu'on appelle unanimement la conception d'un être humain. Evidemment, ne sont en analyse que des analysants. Ils sont statutairement dans la position de ne pas savoir ce qu'ils font, et c'est là qu'on apprécie ce qui préside au surgissement, par exemple, du désir d'avoir un enfant. On est là, après tout, dans la position de saisir ce que ça veut dire d'être produit du discours de l'Autre, du désir qui a présidé à la naissance du sujet, avec les conséquences du *voulu* ou du *pas désiré* pour l'enfant.

A cet égard, on peut bien opposer le statut d'objet *a* du sujet à son être libre. On peut même réduire ce petit *a* à n'être, selon l'expression de Lacan, qu'exposant du désir dans l'Autre. Mais voyez, au point même où Lacan saisit la fin de l'analyse avec les termes de *wanted* ou *unwanted*, page 682 des *Ecrits*, se reproduire et être réservée à nouveau cette marge du sujet dont je parlais: *"C'est comme objet a du désir [...] que le sujet est appelé à renaître pour savoir s'il veut ce qu'il désire."*

Au moment même où nous assistons à l'extinction du sujet et où il ne nous reste là aucun être libre à qualifier, voilà qu'il est bien question du sujet qui renaît comme question, d'un sujet qui a à se déterminer. Ce sujet qui s'est aperçu dans la position d'objet *a*, c'est-à-dire entièrement déterminé par l'Autre et soumis, voit apparemment s'ouvrir pour lui une marge où il a à se déterminer.

La question que je pose, c'est de savoir si cette marge est inéliminable ou non. Voyez même, bien plus tard, dans son compte-rendu du séminaire "L'acte analytique", en 1969, Lacan évoquer à nouveau l'objet *a*, à la fin de l'analyse, comme *"le solde cynique de l'expérience analytique"*. C'est un mot que j'avais ici longuement commenté, puisqu'il traduit très bien l'élimination de l'Autre et des idéaux qu'il véhicule à la fin de l'analyse. Il y a là une position qui est foncièrement hors sublimation, puisque le discours cynique est ce discours qui dans l'Histoire a incarné le culmen de la position antisublimatoire. A cet égard, on ne peut pas faire mieux que Diogène pour ce qui est d'avoir accès à la jouissance de son propre corps sans s'embarrasser du détour de l'habiller de la jouissance du corps de l'Autre.

Ce que dit Lacan, c'est que cette fin de l'analyse est aussi bien la résolution de la passion du névrosé en tant qu'il cherche à vérifier dans l'Autre le rapport sexuel. Qu'est-ce que c'est que la passion du névrosé, sinon de chercher à vérifier le rapport sexuel au niveau du signifiant? Autant ce rapport sexuel existe dans la biologie, autant il n'existe pas au lieu de l'Autre. Il faudrait pour ça qu'il y ait un rapport des sexes où chacun ne se réduirait pas à son rapport au phallus.

La seule chose que l'on peut vérifier du rapport sexuel dans l'Autre, c'est le phallus, et ceci pour les deux sexes. C'est ce que dit Freud. C'est la seule chose que l'on peut vérifier au niveau du signifiant. Certes, le rapport de chaque sexe au phallus est distinct, mais ça ne construit pas pour autant un rapport entre un sexe et l'autre au niveau signifiant. Ce qui le fait croire, c'est l'amour. La seule chose que l'on peut vérifier du rapport sexuel au niveau du signifiant, c'est le Nom-du-Père. On vérifie en effet que tout le monde se sert de la famille pour essayer de repérer le rapport sexuel. Je laisse ici les développements sur ce que comportent, par rapport à ça, l'homo et l'hétérosexualité.

Ce qui est ce solde cynique, qui vient complémenter la solution de la passion du névrosé, comment Lacan le traduit-il? Au fond, c'est une permission de jouir - une permission de jouir qui est supposée être ce qu'on retire de la fin d'une analyse. Permission de jouir, mais

ce qui reste comme marge, c'est qu'on fasse usage ou non de cette jouissance foncièrement perverse. Nous trouvons là la même notation qui est celle que l'Homme aux loups nous rapporte de Freud - l'Homme aux loups schopenhauerien comme je l'avais rappelé -, lui disant qu'à la fin d'une analyse, on a son ticket mais qu'il s'agit de savoir si on veut monter dans le train ou pas.

Au fond, ce qui se maintient sous nos yeux, c'est la notion d'une marge subjective et d'une extinction du sujet qui rebondit dans une renaissance. A cet égard, ces termes suivent le même rythme que celui qui est présent dans le cours de la psychose de Schreber, où il faut le moment de mort du sujet pour que ce sujet renaissant accepte sa réconciliation fondamentale avec ce qui auparavant était pour lui tout à fait intolérable. Il y a donc une discontinuité avec un changement de position subjective qui implique une mort du sujet.

Il faut dire que c'est exactement le processus que Lacan nous exprime à propos de la fin de l'analyse. Il faut une extinction de la passion subjective pour qu'une possibilité soit ouverte à une renaissance du sujet où sa position à l'égard du désir et sa cause aura changé. Je demande alors à ce propos: qu'en est-il de cette marge du sujet qui est là à hanter ce que nous-mêmes pouvons désigner sous le mode du mécanisme?

Je ne vais pas me lancer dans ce que j'ai préparé pour la suite. Je le ferai la fois prochaine, en repartant de ce qui était pour Lacan une référence beaucoup exploitée, celle du Livre II de *La Physique* d'Aristote.

CAUSE ET CONSENTEMENT XII
Cours du 2 mars 1988

Je dois *vous* lire le message suivant : *Veuillez annoncer à l'assistance que nous aurons la nouvelle salle après Pâques. Néanmoins, le directeur du CNAM passera après le cours pour voir l'état de la salle. Les gens sont priés de ne pas fumer, d'éviter de laisser des canettes de boisson et autres dans la salle.*

A vrai dire, tout devient plus difficile que je ne le pensais puisque l'amphithéâtre qu'on m'avait laissé entrevoir est réquisitionné, puisque c'est le plus beau, par un ministère pour la préparation du bicentenaire de la Révolution française. De ce fait, l'amphithéâtre que l'on nous promet là, pour après Pâques, ne me semble pas - je l'ai visité - de nature à apporter un supplément de confort. En plus, nous sommes apparemment sous une certaine surveillance, peut-être légitime, et on peut donc se demander si ce cours continuera de se dérouler dans ces locaux au-delà de cette année universitaire. Comme nous ne sommes que des hôtes, on peut nous ôter comme l'on veut. Ca me laisse d'ailleurs entrevoir, après tout, que si je n'ai pas de salle en octobre prochain, ça me donnera un petit peu de vacances supplémentaires. Mais laissons ça et prenez votre mal en patience jusqu'à Pâques, après quoi vous aurez un autre mal à prendre en patience jusqu'à la fin de l'année.

J'ignore qui s'est reporté, depuis la semaine dernière, au Livre II de *La Physique* d'Aristote, mais puisque j'ai fait l'an dernier le bonheur de la librairie Budé, en transformant, toutes proportions gardées, Damascius en *best-seller*, je peux vous signaler que c'est à cette même librairie qu'est en vente *La Physique* d'Aristote. Mais enfin, ça se verra moins pour ce livre, étant donné qu'Aristote est au programme des études de philosophie.

En terminant la dernière fois, j'ai souligné que la référence de Lacan à la linguistique a effacé sa référence à la physique, cette physique qui est certainement pour Freud, dans ce qu'on peut mettre au chapitre de sa métapsychologie, une référence essentielle. Songeons seulement aux considérations informées qu'il a pu prodiguées à propos du concept de force, quand il s'agissait pour lui de traiter le concept de pulsion.

D'une façon plus générale, la physique est ce qui oriente, prépare, accrédite les sciences de la nature. Dans le projet freudien, la référence à la physique est par là-même au premier plan et décisive. Eh bien, en fait, cette référence à la physique n'est pas moins essentielle pour Lacan. C'est ce que nous entrevoyons à partir de notre enquête sur la cause dans la psychanalyse.

Ne serait-ce qu'en feuilletant les *Ecrits* de Lacan, il doit apparaître qu'ils sont parsemés de mentions très bien informées sur Kepler, Galilée, Descartes, Newton, voire sur Einstein. A partir d'une certaine date, c'est Alexandre Koyré que Lacan a pris pour guide dans les méandres de la révolution astronomique. Il faut que nous apercevions et que nous maintenions cette référence, sauf à dégrader la psychanalyse en une discipline herméneutique. Je dis *dégradation* parce qu'alors elle manque à son usage pratique, à ce qui est, après tout, la cause finale de cette élaboration théorique, à savoir la cure analytique.

La discipline herméneutique est une discipline d'interprétation des symboles dont la psychanalyse serait un surgeon. Elle serait le surgeon d'une histoire longue qui a ses racines dans l'antiquité la plus reculée. La discipline herméneutique est tout à fait originaire. Il est certain que la psychanalyse, dès qu'elle a commencé à prendre consistance à partir de Freud et de ses élèves, est entrée en résonance avec ce qui, au cours des siècles

et des millénaires, s'est élaboré dans ce registre herméneutique. Les psychanalystes y ont trouvé un appui, un renfort pour leurs élaborations. Ils ont consacré, par exemple, des études minutieuses au rapport des contenus imaginaires mis au jour dans l'expérience analytique, à l'élaboration des mythologies.

Mais le fait que la psychanalyse puisse entrer en résonance avec les disciplines herméneutiques ne la réduit pas à ce registre. C'est précisément de sa connexion avec la physique que la psychanalyse trouve à se distinguer de l'herméneutique. D'abord parce qu'elle est - je l'ai rappelé - étiologique. Sa théorie, chez Freud déjà, est habitée, parcourue par une tension entre sens et cause. C'est ce qui justifie la référence constante de Lacan à Aristote, spécialement à sa *Physique*, mais aussi à son *Ethique*. A *La Physique*, et spécialement au *Livre des Causes*, Lacan a emprunté, à plus d'une reprise, des oppositions conceptuelles, des classifications, des schémas, et on peut presque dire des mathèmes.

J'ajoute tout de suite qu'il y a une seconde liaison de la psychanalyse et de la physique, à savoir celle qui porte - et qui a ses raisons chez Freud - sur la question de la réalité psychique qui est pensée par rapport à la réalité physique. Les schémas que Lacan a empruntés au *Livre des Causes* d'Aristote, ce sont successivement le schéma où s'opposent *tuché* et *automaton* pour traduire la fortune et le hasard - vous trouvez cela dans *Le Séminaire XI* -, et le schéma des quatre causes qui donne le plan et, au-delà, la structure même de l'écrit terminal des *Ecrits*, celui de "La science et la vérité" qui, à cet égard, est une annonce, une préparation du schéma, celui-là mathématisé, des quatre discours. C'est dire avec quelle profondeur, ou avec quelle centralité, ces références aristotéliciennes, à l'occasion mal connues par nous, sont présentes dans l'enseignement de Lacan.

Cette physique aristotélicienne, disons-le tout de suite, ce n'est pas une physique scientifique. Peut-être peut-on, en l'abordant trop naïvement par l'histoire, la qualifier de préscientifique. Je dis peut-être trop naïvement parce que ce n'est pas l'aborder dans sa spécificité que de n'y voir qu'une préparation de la physique scientifique ou de ne mettre simplement que les deux en série. C'est en effet bien plutôt par rupture que par continuité que la physique scientifique s'établit.

Cette physique n'est pas scientifique parce que, spécialement en ce qui concerne *tuché* et *automaton*, il est sensible que la causalité naturelle physique et que la causalité par liberté n'y sont pas distinguées. En tout cas, quand la distinction pourrait s'amorcer, il est clair qu'on a affaire à un mixte des deux et que, de ce fait, le sujet n'y est pas distingué et isolé. La causalité physique et la causalité par liberté n'apparaissent pas de tout antinomiques.

Par ailleurs, on y voit à quel point la nature elle-même est distincte de ce qui peut être l'objet d'une physique scientifique, dès lors qu'elle est au fond pensée à partir de l'art. La nature est pensée à partir de l'art. C'est ce que met en valeur le schéma aristotéliciens des quatre causes.

Dans la distinction de *tuché* et *automaton*, Aristote inscrit les effets de la fortune, qui peut être bonne ou mauvaise, parmi les effets d'*automaton*, de hasard, mais ils les en distingue en ceci, qu'il n'y a à proprement parler de *tuché* que là où il y a possibilité de choix. En définitive, c'est la faculté de choisir qui distingue, à l'intérieur des faits de hasard, ce qui appartient à proprement parler à la *tuché*, c'est-à-dire un choix qui ne va jamais sans pensée.

Peut-être pourrais-je vous lire ce passage qui se trouve au Livre II (197,b): *"Tout effet de fortune est de hasard mais tout fait de hasard n'est pas fortune. En effet, il y a fortune et effet de fortune pour tout ce à quoi peut s'attribuer l'heureuse fortune et en général l'activité pratique. Aussi est-ce nécessairement dans les objets de l'activité pratique qu'il y a de la fortune. Par suite, les êtres qui ne peuvent agir pratiquement ne peuvent non plus produire aucun effet de fortune. D'où résulte qu'aucun être inanimé, aucune bête, aucun enfant, n'est l'agent de l'effet de fortune, parce qu'il n'a pas la faculté de choisir. Ils ne sont pas non plus susceptibles d'heureuse fortune ou d'infortune, si ce n'est par métaphore. Quant au hasard, il appartient aux animaux et à beaucoup d'êtres inanimés."*

Voilà quasiment la conclusion de l'enquête d'Aristote sur la différence entre *tuché* et *automaton*. Le saugrenu de cette liste est déjà assez évident pour nous témoigner en quoi nous ne sommes pas là dans la rigueur absolue d'une distinction entre la causalité physique - une causalité qui serait nécessaire - et la causalité libre.

Il en va de même si on prend la distinction des quatre causes. Autant que je vous les énumère: 1) La cause matérielle, c'est-à-dire ce dont une chose est faite. 2) La cause formelle, c'est-à-dire ce qui est la forme, le modèle de la chose. 3) La cause efficiente, c'est-à-dire l'auteur ou l'agent de l'effet. 4) La cause finale, c'est-à-dire ce qui est la fin, le ce en vue de quoi c'est fait.

Au fond, la référence qui s'impose pour saisir à partir de quoi ces quatre causes sont distinguées, c'est une référence avant tout esthétique. La *Physique* d'Aristote a là, avant tout, une référence esthétique. On peut prendre aussi le couple statique de ces quatre causes, c'est-à-dire le couple forme et matière - ce couple dont Lacan note en passant qu'il a un modèle imaginaire sexuel. La distinction de ce couple se légitime si vous songez, par exemple, à l'activité du sculpteur qui prend comme matière un bloc informe qu'il travaille et qu'il amène à la forme. A cet égard, le sculpteur apporte la forme à ce bloc informe. Du même coup, il l'individualise.

Une fois qu'elle a été travaillée, nous avons là une matière qui a perdu son caractère d'informe, et d'interchangeabilité à l'occasion, pour devenir cette statue dont on pourra suivre dans l'histoire les avatars et les valeurs. C'est ce qui pour Aristote constitue l'*ousia*, c'est-à-dire le composé de forme et matière en tant qu'il y a là un individu. L'*ousia* aristotélicienne, étant passée par le latin, est ce qui pour nous est devenu la substance.

Evidemment, il y a des difficultés dans le texte d'Aristote lorsque le couple forme et matière est pensé, non plus à partir de sa référence esthétique, mais quand cette référence esthétique est transportée dans l'espace biologique. En effet,les rapports de la forme et de la matière, quand ça concerne le vivant, sont en quelque sorte inversés. Qu'est-ce que c'est, la forme, du point de vue du vivant? C'est l'espèce, c'est-à-dire ce qui fait que nous partageons, que nous avons en commun l'humanité. L'assistance qui est là et qui laisse des canettes de bière dans la salle a en commun l'humanité. Ca veut dire qu'au niveau du vivant la forme est homogène. Par contre, c'est la matière qui individualise. C'est la matière qui est principe d'individualité. De là se déduisent un certain nombre de contradictions que l'on rencontre, à l'occasion, dans les textes d'Aristote.

Nous reviendrons sur ces textes puisque c'est continuellement dans un rapport à aussi bien *La Physique* d'Aristote qu'à son *Ethique* que Lacan se confronte incessamment et confronte incessamment l'abord de Freud, en particulier l'abord freudien de la jouissance.

L'esthétique est bien la référence qui éclaire aussi la mise en jeu des deux autres causes: la cause efficiente et la cause finale. La cause efficiente, pour le sculpteur, c'est les coups de ciseaux par quoi il va faire pénétrer la forme dans la matière, et la cause finale que le spectateur ne découvre qu'au terme de l'opération, c'est la forme en tant qu'elle a dû être conçue avant l'exécution. Pour l'artiste, la cause finale est au principe de l'opération.

Il est tout à fait remarquable que c'est à partir de ce modèle-là qu'Aristote pense la biologie dans sa *Physique*. Il pense l'homme comme la cause finale de l'enfant. Il le dit d'une façon tout à fait explicite: "*De même les choses artificielles sont produites en vue de quelque chose, de même il est évident que les choses de la nature le sont aussi.*" C'est à partir de là qu'il aborde les choses, sur le registre accentué de cette évidence. C'est assez pour que nous saisissions ici une désintrication de la cause et du sujet.

Puisque j'ai élevé la statue de l'artiste lui-même dans cette affaire de la cause, peut-être pourrions-nous tout de suite passer par court-circuit à *das Ding*, à la Chose, dont la problématique est d'abord édifiée par Heidegger à qui Lacan l'emprunte.

On pourrait parler de *das Ding* par rapport à ce que je viens de dire sur Aristote. Comment Heidegger fait-il valoir *das Ding* dans ce contexte-là? Il fait valoir la Chose comme une critique de la production. Il est en effet sensible que l'objet est chez Aristote pensé foncièrement à partir du *faire* de l'artiste. Ce que Heidegger essaye de faire surgir, c'est qu'un objet ne se réduit pas à ce qu'il est en tant qu'il est produit. Ce qu'il cherche à définir, en prenant l'exemple de la cruche, c'est ce qui est vraiment propre à la manière d'être de la cruche, indépendamment de ce qui est en elle fabriqué. Ce qui est le plus propre de la cruche, dit-il, ce n'est jamais fabriqué par la production. Ce qui est en elle sa manière d'être essentielle n'est pas fabriqué par la production, au contraire de la façon dont Aristote comme Platon pense l'objet.

Vous savez que, pour Heidegger, ce qui est propre au vase - et ça a paru tellement éclairant à Lacan qu'il lui a fait une place majeure dans *Le Séminaire* de *L'éthique* -, c'est

d'être contenant, c'est qu'il est avant tout un contenant par ce qui en lui est le vide. Tout le monde saisit que ce vide-là n'est pas fabriqué par l'artiste. De ce fait, c'est par ce qui dans la cruche n'est rien, qu'elle est contenant. A cet égard, le potier peut être dit celui qui donne forme au vide. Il donne forme au vide à partir du vide. Evidemment, il faut des parois et un fond au vase. En un sens, ce fond et ces parois créent le vide, mais, en un autre sens plus essentiel, ils sont créés à partir du vide.

De ce fait, ce schéma d'un vide central qui se trouve entouré, c'est le schéma essentiel de *L'éthique de la psychanalyse*, tel que Lacan à plusieurs reprises le dessine. C'est le schéma du signifiant en tant qu'il entoure un vide. Il l'entoure, il tourne autour, et il entraîne dans cette gravitation toutes les représentations qui sont comme les parois du vase où l'essentiel est rien.

Je peux noter que dans son texte sur *das Ding*, Heidegger consacre un paragraphe à la cause dont il rappelle que le sens premier n'est pas ce qui cause un effet. Le *causa* latin est presque synonyme de *res*, de la chose. Le *causa* est à mettre en rapport avec le cas - ce qui pour une chose constitue le cas où elle arrive. C'est seulement à partir de cette valeur sémantique que l'on parviendrait à déterminer la cause comme ce qui cause un effet.

Nous retrouvons, en français, deux rejetons de ce *causa* latin, puisque nous en avons fait à la fois la cause et la chose. C'est peut-être une indication suffisante - aussi discutable qu'elle puisse l'être sur le plan étymologique - pour nous montrer que la théorie de la cause a deux versants. C'est, sur un versant, la théorie de la cause comme signifiante - et nous sommes là tournant autour de ce que cette gravitation ne rejoint pas. C'est le versant grand A de la cause. Le second versant est celui de la Chose, celui qu'avec Heidegger lui-même nous tenons comme constitué essentiellement par une place inaccessible.

Pour nous retrouver dans notre ornière familière, il suffit, comme Lacan le fait, de retraduire ce vide central comme étant la place de la jouissance comme interdite. Evidemment, il y a là une différence avec ce que fait et ce qu'aborde le philosophe de l'Etre, mais on comprend pourquoi, en même temps, Lacan, ici ou là, et précisément dans son *Séminaire Encore*, puisse indiquer en quoi la philosophie de l'Etre fraye la voie - à ceci près que cette philosophie aborde *das Ding* comme vacuité, comme *rien*. Elle met en fonction ce *rien*. Et le déplacement de ce schéma dans la psychanalyse, transforme la vacuité en vacuole. Ca veut dire que nous, nous qualifions, nous incarnons - on pourrait dire facticement, pour employer un terme existentialiste - cette place comme étant la place de la jouissance.

C'est là que nous pouvons formuler que l'Autre est séparé de la jouissance, et cela au point que le sujet même, de ce point de vue, peut être dit n'être rien que le trou même qui sépare l'Autre de la jouissance. A le dire - et c'est Lacan qui le dit -, on voit en quoi on peut saisir les dits de l'analysant comme aveux, en tant que c'est l'aveu qui fait accéder la jouissance à l'Autre, et qu'il y a là pour nous, non pas un vide, mais un vidage qui, à certains égards, a pour effet de renforcer, si je puis dire, le fond et les flancs du vase. Si dans le vide central, il n'y a pas rien, mais s'il y a jouissance comme interdite, alors, comme il y a interdiction, il est légitime de parler d'aveu pour les dits du sujet. Cet aveu consiste à faire accéder cette jouissance au signifiant.

C'est là qu'on saisit en quoi, dans l'analyse, c'est à partir de *das Ding* que se construit le vase. Quand nos amis de l'égopsychologie ont voulu parler de renforcer le moi, peut-être saisissaient-ils, à travers nous, quelque chose de ce mouvement que je disais être celui de renforcement du fond et des flancs du vase à partir de ce qu'ils enferment.

J'ai dit que c'était là un court-circuit que d'évoquer *das Ding* à partir des quatre causes d'Aristote, et il nous faut sans doute parcourir ce chemin d'une façon plus mesurée, à pas comptés. Je repars donc de ce que nous avons de plus assuré, à savoir de la détermination de la causalité en psychanalyse comme causalité signifiante, soit cette considération selon laquelle la chaîne signifiante est dans la psychanalyse une chaîne causale à proprement parler. Ce point de départ nous oblige, vous le savez, à repenser le sujet.

La première notion que l'on pourrait avoir de l'expérience analytique, ça serait, au fond, de penser en termes, non pas de causalité, mais d'expression ou d'expressivité. Il faut sans doute déjà avoir parcouru un chemin assez complexe pour arriver à une formule comme celle de la chaîne signifiante qui est chaîne causale, mais enfin, je suppose que j'ai tout de

même un peu accrédité ce point de vue, cette perspective devant vous. En tout cas, ce point de vue demande que le statut du sujet soit repensé.

Au premier abord, ça ne laisse pas d'autre voix - c'est en tout cas celle que Lacan a empruntée - que de réduire le sujet à l'effet de sens. On part du schéma S/*s*, qui est déjà d'une certaine physique linguistique puisqu'il comporte le signifiant en position de cause et le signifié en position d'effet.

En partant de ce schéma de physique linguistique ou de physique du langage, sans doute n'y a-t-il pas d'autre solution, au premier abord, pour ce qui est du statut du sujet, que de considérer ce sujet comme constitué au niveau du signifié, comme un effet de signification, voire comme le lieu des effets de signification. J'ai déjà naguère souligné que c'était la doctrine la plus simple pour essayer, au premier abord, de saisir l'effet de l'interprétation.

Si une interprétation, c'est-à-dire si un certain nombre de signifiants ayant des effets de signifié ont pouvoir de modifier en son fond le sujet, alors le plus simple est de supposer le sujet constitué au niveau des effets de signification - tout cela étant sous bénéfice d'inventaire, c'est-à-dire supposant que la psychanalyse ait un efficace. La question est de savoir, non pas si les agents, mais si les patients de la psychanalyse en sont persuadés. Ils le sont, même quand ils se plaignent que cet efficace ne soit pas suffisamment rapide à leur gré ou suffisamment étendu.

Il n'y a d'ailleurs pas que cette plainte mais, aussi bien, des moments d'élation quant à ce qu'il en est de cet efficace. Mais même quand ça prend la tournure de la plainte, c'est quand même l'indice que ce qui est cru et visé est bien de l'ordre opératoire, est bien de l'ordre d'une cause qui serait susceptible d'effectuer un certain nombre d'effets. On peut peut-être ne pas les trouver suffisants mais on est cependant en relation avec cette étiologie.

Si on admet donc cette distinction causale du signifiant sur le signifié, elle ne laisse vraisemblablement pas d'autre premier pas à faire que d'admettre le sujet comme constitué au niveau des significations - j'entends le sujet sur quoi opère l'analyse.

J'ai déjà fait remarquer, la dernière fois - et puisque ça me paraît simple et éclairant je le répète -, que ce schéma du signifiant sur le signifié implique d'ores et déjà que si la psychanalyse est scandée par la mise en évidence et la chute de signifiants-maîtres, c'est-à-dire de signifiants-causes, ça ne peut alors se traduire au niveau du sujet que par une destitution. Je trouve éclairant que le thème lacanien de *destitution subjective* puisse s'ensuivre directement de ce schéma si élémentaire. C'était mon premièrement: la réduction du sujet à l'effet de sens Je vous l'ai commenté la fois dernière.

Deuxièmement, on peut dire que le pas suivant fait par Lacan est celui qui a imposé pour nous l'écriture de S barré pour le sujet. La première écriture du sujet, c'est un petit *s* en italique, qui d'ailleurs se retrouve sous la plume de Lacan chaque fois qu'il s'agit du sujet comme effet de signification. Ainsi, dans son schéma du sujet supposé savoir comme effet de signification, et conformément à ce que j'évoque ici, le sujet est écrit avec ce petit *s* italique. Ce qui amène l'écriture familière du $, c'est, disons, une seconde réduction du sujet, celle qui s'impose à partir du moment même où il s'agit de formuler le signifié en terme signifiant. La seconde réduction du sujet, c'est celle qui nous le fait écrire comme manque dans la chaîne causale.

Il y a une première équivalence du sujet dans l'expérience: il est équivalent aux effets de signification. La deuxième équivalence, c'est qu'il est équivalent à un signifiant en moins dans la chaîne causale. Vous savez que cette élaboration a pris plusieurs années à Lacan, dans l'effort de constituer le sujet dans l'élision ou dans l'omission et finalement en tant que signifiant en moins.

On peut dire que l'écriture qui figure dans son schéma des discours, celle de S1/$, résume les deux réductions, puisque, premièrement, $ est écrit comme un signifiant en moins, est écrit par sa face de manque, et que, deuxièmement, il est placé à une place qui est qualifiée d'être celle de l'effet de vérité qui est un certain mode de l'effet de signification. Autrement dit, les deux réductions que j'évoque et que je distingue, et qui sont distinguées dans l'élaboration de Lacan, sont en quelque sorte résumées dans ce schématisme. Le sujet barré comme signifiant en moins est inscrit à la place de la vérité comme effet de signification:

agent	S_1
vérité	$

Voyons bien que c'est à partir du moment de cette réduction du sujet à un manque signifiant que la cause retrouve sa vertu. C'est ce qu'évoque Lacan, page 69 de ses *Ecrits*, où il signale bien en quoi il avait, pendant un temps, négligé le causalisme. J'ai montré qu'il l'avait même, pendant un temps, éliminé.

Voici ce qu'il dit, page 69: *"... une fonction de manque [...] nous semble maintenant l'origine même de la noèse causaliste..."* La noèse causaliste, contentez-vous, pour l'instant, de l'entendre comme la pensée de la causalité. Et il ajoute: *"... et jusqu'à la confondre avec son passage au réel."* Nous verrons ce que ça peut vouloir dire.

Au fond, cette proposition de 66, qui est le moment de parution du recueil des *Ecrits*, est répercutée dans le texte même de "La chose freudienne", dans l'ajout qui y figure et dont Lacan déclare qu'il a été fait pour cette édition de 66. Cette phrase, je l'ai déjà citée: *"Si toute causalité vient à témoigner d'une implication du sujet..."* C'est page 416 des *Ecrits*.

Ici, nous sommes invités à saisir la connexion de la cause et du manque, et à saisir ce qui distingue la causalité comme signifiante de ce que nous imaginions être la causalité scientifique - une causalité scientifique qui serait définie par le fait qu'il n'y a pas en elle de hiatus, par le fait qu'elle soit un tissu continu de causes et d'effets. Mais ce qu'il semble à Lacan, en 1966, c'est au contraire que la cause, toute cause, ne s'isole que quand il y a hiatus et que le manque est donc essentiel. L'inscription, la présence d'un manque dans une chaîne sont essentielles pour que soit possible la noèse causaliste de viser la cause en tant que telle. C'est la valeur de la discontinuité dans la chaîne.

Je choisis ce terme de *hiatus* parce que même si ce n'est qu'en 66 que le manque paraît essentiel à la cause pour Lacan, il faut croire que ce terme de *hiatus* l'intéressait pourtant depuis le départ. En effet, un de ses écrits d'adolescent ou de jeune homme a été retrouvé il y a quinze ans. Il avait été publié par une revue littéraire des années 20. Il s'agit d'un poème de Lacan, le seul qu'on ait, et dont le titre est précisément: *Hiatus irrationalis*. Au fond, ce hiatus irrationnel trouve sa place en 1966, en ce qu'il est articulé essentiellement à la cause. C'est ce que je résume en disant que la cause ne s'isole que quand il y a hiatus.

Hiatus est un terme bien choisi pour intituler un poème puisque c'est un terme de versification. Il y a hiatus lorsque dans la suite du vers, dans la suite de la chaîne signifiante du poème, deux voyelles se rencontrent sans élision. Par exemple: *J'étais ici hier*. Ca oblige à une discontinuité blessante pour l'oreille. Notons, pour la bonne bouche, que hiatus vient de *hiare* - ce qui en latin veut dire bailler, comme si c'était la bouche béante qui représenterait au mieux ce manque qu'incarne le hiatus.

Inutile de dire que cette bouche est un organe du corps qui est spécialement sollicité dans la psychanalyse, au point que l'on comprend que l'on ait pu, à partir de là, donner une place essentielle à la pulsion orale. C'est ce qui a été fait par Mélanie Klein en particulier.

Troisièmement, il faut quand même maintenant que je mentionne l'opposition de deux déterminations de la cause, après les deux premières que j'ai rappelées précédemment. Ce sont celles qui établissent, dans le texte terminal des *Ecrits*, la vérité en tant que cause. Le dernier écrit de ce volume est consacré au thème de la vérité comme cause. Il y a là une difficulté puisque la vérité comme effet de signification est spécialement un effet.

Que veut dire donc la vérité comme cause? Et comment est-ce, de plus, compatible avec l'assignation, comme cause du désir, de petit *a* en tant que plus-de-jouir? Comment sont compatibles et comment s'articulent la vérité comme cause et la jouissance comme cause?

C'est bien la question qui est mentionnée et non encore résolue dans ce texte terminal des *Ecrits*, quand Lacan annonce, page 876, que *"la théorie de l'objet a est nécessaire [...] à une intégration correcte de la fonction [...] de la vérité comme cause"*. C'est une invitation à articuler la vérité comme cause et la jouissance comme cause, et c'est dire que la théorie de l'objet *a* est destinée à permettre que cette articulation soit pensable.

Là, nous nous retrouvons avec cette opposition de grand A et de petit *a*. Dès qu'on cause, on cause au lieu de l'Autre, c'est-à-dire que l'on prend sa place et que, en raison de ce

schéma qui est ici, on a bien le soupçon ou l'inquiétude que ça n'est que du bla bla bla au regard de ce qui est là réel. C'est même ce qui peut tenter le sujet de faire l'impasse sur l'Autre dans l'expérience analytique, c'est-à-dire de se taire, de court-circuiter l'Autre pour prendre la place du réel.

Dans la physique, on n'a pas à avoir ce soupçon, cette inquiétude, puisque ce qui tranche, c'est la production des effets dans le réel et disons même dans la réalité. Dans la physique, le passage au réel qu'évoque Lacan dans sa page 69, on peut dire qu'il est effectif.

Quant est-il dans la psychanalyse où l'on peut dire, après tout, que ça va? Ca va de prendre la place de l'Autre. Ca va pour tout ce qui concerne l'existence humaine sauf - et c'est la découverte de Freud - sur la sexualité, où se produit comme une barrière invisible qui tient à ce que Lacan a essayé de cerner en disant qu'il n'y a pas de rapport sexuel. Ca veut dire que la sexualité a comme corrélat, non pas un rapport, mais un corrélat signifiant unique qui est appelé depuis Freud le phallus. A cet égard, c'est ce phallus qui est nourri par l'aveu dans la psychanalyse. Et en dehors de ce corrélat signifiant, eh bien, il y a petit *a*.

Alors, sur ce point, peut-être faut-il que l'on revienne à la distinction de la loi et de la cause, et sur ce qu'il y a de singulier - ça a paru tel à tout le monde - à ce que Lacan ait remis à l'ordre du jour le terme de *cause*. On peut dire même que ce terme a été longtemps proprement lacanien dans l'atmosphère structuraliste où il était écouté.

La loi, au fond, c'est la régularité. Il y a loi là où il y a continuité. On peut dire, comme on le dit de la rose, que la loi est sans pourquoi. C'est par là qu'il n'y a pas harmonie mais tension entre la notion de loi et la notion de cause. Ce que Newton formule en disant qu'il ne forge pas d'hypothèse est en définitive un choix. C'est le choix de la loi contre la cause.

J'ai noté dans quel passage s'introduit cet *"Hypotheses non fingo*". Ce qui suit immédiatement, c'est ceci: *" Quant à la raison de la propriété de la gravitation, je n'ai pas encore pu la déduire des phénomènes.* [Autrement dit, il dit qu'il n'a pu en déduire la cause.] *En effet, tout ce qui n'est pas déductible des phénomènes peut être appelé hypothèse et il n'y a pas de place dans la physique expérimentale pour les hypothèses, quelles soient métaphysiques ou physiques, appuyées sur les questions occultes ou mécaniques."*

Vous savez que ce *"Je ne forge pas d'hypothèses"* de Newton est ce à quoi Lacan se rapporte continuellement pour essayer de déterminer quel serait, par rapport à ça, l'espace propre de la psychanalyse.

Cette position de Newton est celle qui a paru justifier le positivisme. Qu'est-ce que c'est que le positivisme? sinon proscrire la cause au profit de la loi. Le positiviste est celui qui ne pose pas la question de la cause. Il se contente de relever les régularités et d'essayer de les écrire sous forme de lois, afin de pouvoir dire *c'est ainsi*. Ce positivisme est l'atmosphère même où Freud a grandi et qui a pris forme au XIXe siècle. Il faut faire sa place à Auguste Comte dans le prestige de cette idéologie positiviste. Comme il y a peu de chances que Newton ait été comtien, le positivisme de Newton fait l'objet de controverses, puisqu'il est clair que Newton, à part ça, se posait quand même la question de savoir quelle est la cause de la loi.

Mais je n'évoque pour l'instant Newton que pour faire valoir Einstein, pour faire valoir que Lacan a tout de même jusqu'au bout pensé Freud et la psychanalyse à partir de Einstein. J'exagère un petit peu mais il y a quand même un mot qu'il faut faire revenir ici, dans ce contexte que je continue de grossir pour la question de la cause, à savoir le maître-mot de *relativité*. Au fond, pour Lacan, la psychanalyse est de l'époque de la théorie de la relativité. C'est même ce qui oblige à tenir compte d'un changement qui est intervenu dans le concept même de la réalité. Il n'est d'ailleurs pas sûr que nous ayons encore mis nos montres à l'heure de ce changement, et vous savez qu'avec la relativité, il est extrêmement compliqué de remettre sa montre à l'heure.

En quoi Lacan *et* la relativité? On ne peut plus s'en tenir par exemple, au fait qu'il y aurait un temps absolu dont, peu ou prou, nous serions informés, avec un certain degré de précision, à partir de notre montre au poignet. Vous savez qu'à partir de la relativité, la réalité elle-même, celle par exemple que vous entreprenez de mesurer, est strictement définie à partir de l'instrument de mesure. La théorie de la relativité, extrêmement bien nommée à cet égard, est un antiréalisme. Elle va contre le réalisme naïf puisqu'elle stipule précisément qu'il n'y a pas d'absolu, qu'il n'y a pas de mesure a priori, mais qu'il y a, au

contraire, une intime solidarité entre le procédé de la mesure et l'objectivité de la réalité mesurable.

Eh bien, on peut noter que c'est ce point que Lacan a visé dès ses premiers pas dans l'expérience analytique. C'est ce point qu'il a visé pour établir la psychanalyse, et il l'a visé dans un texte qu'il a appelé précisément "Au-delà du principe de réalité", et qui précède même ses *Complexes familiaux*. C'est un texte qu'il a écrit dans la foulée de sa découverte du stade du miroir en 1936. Il s'agit donc d'un au-delà du principe de réalité qui est, au fond, au sens de Lacan, la reformulation de ce que serait une psychologie scientifique. C'est son esquisse d'une psychologie scientifique à la place de celle que Freud a laissée inachevée, et d'ailleurs cet article l'est également.

Cet "Au-delà du principe de réalité", il est, certes, d'un côté phénoménologique. Lacan utilise là explicitement la méthode de Husserl pour saisir l'expérience analytique, mais disons que c'est sur le fond d'Einstein, sur le fond de la physique scientifique de notre temps. Et Lacan, au fond, définit Freud comme l'Einstein de la psychologie. Il suffit de le lire: "*La psychologie se constitue comme science quand la relativité de son objet par Freud est posée."* Relativité, ici, c'est le mot einsteinien.

Ce que Lacan considère être la révolution freudienne, c'est précisément de ne pas dévaloriser a priori ce que le sujet peut dire de lui-même, sous prétexte qu'à quelqu'un d'autre il le dirait autrement et qu'alors ce témoignage du sujet sur lui-même serait comme tel vicié - ce qui est, après tout, le point de vue fondamental du psychologue qui se croit scientifique ou du psychiatre. Ce que Freud fait admettre, c'est qu'une fonction de relation sociale est inéliminable chez l'être humain. Ca veut dire qu'il s'adresse à l'Autre et que ce fait-là vaut en tant que tel.

Ce qui pourrait sembler discréditer la psychanalyse, c'est de noter qu'il n'y aurait, dans l'analyse, nulle objectivité du fait que le psychanalyste n'est nullement un observateur de ce qui a lieu dans la cure, puisqu'il y est bien un agent actif qui, par là-même, trouble l'objectivité de ce dont il s'agit. Lacan traduit cette objection dans des termes qui montrent comment il entend y répondre, même si le texte est très discret là-dessus: *"Cette absence de référence fixe dans le système observé,* dit-il page 86, *pour formuler ce qui serait une objection à la psychanalyse..."* C'est une expression qu'il emploie pour qualifier l'expérience analytique et ce sont évidemment des termes empruntés à la physique. La psychanalyse ne se conçoit pas sans une présence, une action, et même un engagement de l'analyste.

Dans quelle mesure y a-t-il néanmoins une objectivité de l'expérience analytique? Ce que Lacan considère être la position freudienne, c'est que la relation à l'Autre est inéliminable de la position du sujet. Il le dit, à l'époque, dans des termes plus anthropomorphiques: *"La nature de l'homme est sa relation à l'homme."* Mais il en tire la conclusion que l'objet et la méthode de la psychologie sont relativistes. Lacan, là, fait fonds sur la relativité einsteinienne de la réalité pour justifier dans l'expérience analytique ce qui apparemment pourrait faire objection à son objectivité.

Certes, il n'a pas mené ce travail à son terme. Il explique ce qui l'en a dégoûté dans son "Propos sur la causalité psychique", page 161: *"Vous publiez [...] un article sur l'"Au-delà du principe de réalité" [...] en vous essayant d'abord à poser une phénoménologie de la relation analytique [...] Et de l'horizon de votre cercle vous reviennent des considérations sur "la relativité de la réalité", qui font prendre en aversion votre propre rubrique."*

Il est vrai que cette approche de la relativité de la réalité n'est pas du tout au premier plan de l'élaboration de Lacan. Je prétends qu'elle y est pourtant essentielle et je le prouve en vous invitant à vous reporter à l'autre bout de son enseignement, à ce texte difficile qui s'appelle "De la psychanalyse dans ses rapports avec la réalité". C'est un texte de 1967, paru dans *Scilicet* n°1, où il est, à mon sens, immédiatement apparent que c'est en termes relativistes et einsteiniens que Lacan reprend le problème de la psychanalyse dans ses rapports avec la réalité. Quand il se refuse à trancher entre réalisme et idéalisme, c'est en notant - et cette remarque est einsteinienne - que *"le procédé freudien est solidaire du mode d'intervention freudien".* C'est ce qui justifie, à mon sens, une seconde formule de Lacan dans ce texte, selon laquelle *"l'inconscient introduit une relativité qui s'inscrit dans la réalité".*

Ce texte est au fond la reprise, en 67, du même thème présent dans ce texte de 36 que j'ai évoqué. Il lie le concept de la réalité dans la psychanalyse avec celui de la relativité. Ce

que j'entends montrer, c'est en quoi la connexion de la réalité et de la relativité est essentielle pour saisir ce dont il s'agit dans cette relation de la vérité et de la jouissance.

L'"Au-delà du principe de réalité", qui était l'ambition de Lacan, s'établit évidemment en parallèle avec l'*Au-delà du principe de plaisir* de Freud. C'est déjà de nature à nous rappeler que ce concept de réalité dans la psychanalyse est d'emblée problématisé par Freud avec l'au-delà du plaisir, c'est-à-dire avec ce que nous avons transcrit, avec Lacan, comme étant la jouissance.

Il y a lieu de s'interroger sur le statut que nous donnons, dans la psychanalyse, à la réalité extérieure. Lorsque nous la réduisons au peu de réalité surréaliste, est-ce assez de la dire fantasmatique? alors que pour nous le coeur du fantasme est précisément un réel à quoi on se cogne - un réel proprement inassimilable. C'est à faire penser qu'entre réalité et opérativité, le premier terme n'est pas forcément dévalorisé par Lacan.

L'opérativité freudienne, c'est ce qui se traduit, dans notre vocabulaire, par l'opérativité du signifiant. Opérativité du signifiant, par rapport à quoi sans doute, la réalité se trouve dévalorisée. Mais celle-ci, en un autre sens, se trouve valorisée lorsqu'elle est conçue à partir de la Chose. A cet égard, peut-être faut-il reconnaître à cette réalité le statut de la pulsion que Freud a visé à partir d'un concept démarqué de la physique. C'est peut-être par là que l'on pourrait remettre à sa place un concept analytique dont il faut dire qu'il date, à savoir celui de sentiment de culpabilité.

Après tout, en ce qui concerne le sentiment de culpabilité, Freud était le premier à dire que, pour le névrosé en tout cas, il est muet. Dire que le sentiment de culpabilité est inconscient, c'est précisément dire qu'il est muet pour le sujet. Le sentiment de culpabilité, au sens de Freud, ne dit nullement au sujet qu'il est coupable. Ce qu'il lui dit, ce n'est pas du tout qu'il se sent coupable mais qu'il se sent malade. Ceci est dit en toute lettre par Freud dans le chapitre V de son *Moi et le ça.* A cet égard, le sentiment de culpabilité dit inconscient veut dire que des pulsions sont refoulées. Nous traduisons ça en disant que la jouissance est interdite.

Evidemment, Freud en a remis sur cette interdiction. Il lui a fallu, pour en rendre compte, concevoir le mythe du meurtre du père. Tout le monde a su alors que la culpabilité se transmettait de génération en génération. Ce mythe du père veut dire que si vous essayez de le tuer ou non, ça revient au même. Le père mort veut dire qu'on ne peut pas le tuer de toute façon. Ca veut dire que l'interdiction de la jouissance est de structure. Le névrosé, d'ailleurs, se sent si peu coupable qu'il ne faut rien de moins, selon les termes de Lacan, qu'une rectification subjective dans l'expérience pour lui faire apercevoir par quel biais il pourrait se trouver en effet être pour quelque chose dans ce qui lui arrive.

A cet égard, peut-être faudrait-il aussi tenir compte du fait que, par rapport à cette jouissance interdite qui est le secret de la réalité, mâle et femelle ne sont nullement dans la même position. Ils ne sont nullement dans la même position parce que si la culpabilité a une présence dans l'expérience analytique, c'est spécialement quand il y a interdiction faite à l'interdiction de l'auto-érotisme. Or cette interdiction, qui porte sur la jouissance du corps propre et qui enjoint au sujet à se livrer à l'Autre, tombe spécialement sur le mâle. C'est d'ailleurs ainsi que c'est écrit: la castration. Ca comporte que le poids de la culpabilité éventuelle tombe sur le mâle. C'est ce que formule Lacan dans son *Encore*: *"Pour l'homme, à moins de castration, il n'y a aucune chance qu'il ait jouissance du corps de la femme."* Eh bien, je vous laisse là-dessus jusqu'à la semaine prochaine.

Pourquoi parler d'épistémologie ? Peut-être est-ce parce que nous avons le soupçon que l'éthique ne suffit pas à tout dans la psychanalyse, et d'autant plus que cette éthique n'est nullement celle de la bonne volonté. Si nous parlons d'épistémologie, c'est que l'éthique de la psychanalyse ne trouve à se repérer que du savoir, c'est-à-dire de l'articulation signifiante, que d'un rapport à l'ensemble éventuel - seulement possible, seulement imaginé - du signifiant. C'est ce qui conduisait Lacan à vouloir une éthique de la psychanalyse qui ait la logique pour fondement, pour base.

Ce savoir - disons-le tout de suite pour nous orienter - est celui qui concerne le sexe. C'est déjà explicite chez Freud pour qui le savoir sur le sexe constitue un registre qui a sa consistance propre et qui fait difficulté au sujet. Ce registre est distinct de tout ce qui concerne - et ça peut, après tout, être obtenu de l'observation - l'attitude sexuelle. Voilà donc l'enjeu que vise notre discussion épistémologique. Il s'agit d'une épistémologie du sexe dans la psychanalyse.

Ce qui nous a rapporté à la physique, c'est notre enquête sur la cause. Nous pouvons le justifier - et d'ailleurs nous l'avons fait - de ce que la physique mathématique soit une référence constante de Freud, dans la mesure où il s'agit pour lui d'inscrire sa découverte dans le cadre des sciences de la nature. Vous savez même qu'il s'est comparé à Copernic pour ce qui est du coup porté par la psychanalyse au narcissisme naturel de l'homme.

La physique mathématique est aussi une référence de Lacan, à la différence qu'il ne partage pas du tout le rêve ou l'ambition de Freud d'inscrire la psychanalyse dans les sciences de la nature. Au contraire, on peut dire que sa référence première à la philosophie du sens, et sa référence ultérieure à la linguistique, sont faites pour barrer cette voie et pour transformer l'impuissance de la psychanalyse - celle de s'inscrire dans les sciences de la nature - en un impossible, et cela en rendant raison de ce qui opère dans la psychanalyse.

La physique mathématique, si elle est une référence de Lacan, c'est au titre de l'interrogation qui est la sienne sur la place de la psychanalyse dans le discours de la science. Ca veut dire que la position de cet impossible ne le conduit pas à rejeter la postulation scientifique de la psychanalyse - ce qui est la voie facile. Ca ne le conduit pas non plus à récupérer cette postulation au titre de ce que la psychanalyse serait une science humaine. Ca le conduit radicalement à s'interroger sur la place de la psychanalyse dans le discours de la science, sur la structure même de la psychanalyse et de sa pratique de s'établir et de se jouer par rapport à la science.

Vous savez que quand Lacan dit la science, c'est la physique mathématique qu'il désigne, c'est-à-dire le moment d'émergence et le domaine d'expansion où l'appareil scientifique passe au réel. Certes, il y a les mathématiques, et c'est un fait historique que Freud ne s'y est pas intéressé. Il est certain que les mathématiques sont à part dans la science, ne serait-ce que par leur antiquité. On s'émerveille sans cesse de pouvoir repousser toujours plus loin dans le temps l'émergence des mathématiques, alors que l'émergence de la physique mathématique est, à cette échelle, toute récente pour nous.

Il n'y a pas, chez Lacan, d'émulation avec la physique. Disons qu'elle est pour lui, avant tout, l'objet d'une enquête épistémologique qui mobilise, d'une façon beaucoup plus détaillée et précise que chez Freud, l'histoire de la science, et cela particulièrement aux fins de dégager ce qu'il en est du symbolisme dans la psychanalyse. C'est par là-même que l'on peut apercevoir la raison de son intérêt pour les mathématiques.

Au fond, chez Lacan, la référence à la physique mathématique a pour but de manifester ce qui fonde la distinction du sens imaginaire du symbole et de son statut signifiant, c'est-à-dire à cet égard mathématique. D'où la notation qu'il emprunte à Koyré, à savoir que la physique mathématique n'a été rendue possible sur cette terre qu'à partir du moment où l'astronomie a été débarrassée du symbolisme imaginaire qui l'encombrait.

C'est une notation que vous trouvez page 712 des *Ecrits*: *"...c'est aussi longtemps que s'y est maintenue quelque exigence d'attribution aux orbites célestes d'une forme "parfaite" [...] que cette exigence a fait obstacle à la venue des équations maîtresses de la théorie."*

Tant que s'est maintenue l'exigence que les orbites célestes soient circulaires - exigence purement imaginaire, tenant à l'attribution d'une valeur amoureuse à leur mouvement -, il a été impossible de formuler des équations ne faisant nulle place à cette exigence de

perfection. A cet égard, l'histoire de la science, lue ainsi, démontre qu'il y a lieu de départager l'imaginaire et le symbolique, c'est-à-dire distinguer *la* symbolique toute chargée d'imaginaire, et *le* symbolique qui donne aux symboles un statut signifiant - statut qui est, lui, dépouillé de ces valeurs imaginaires.

Autrement dit, on peut cerner un obstacle épistémologique qui est récurrent dans l'histoire et qui tient à la confusion de l'imaginaire et du signifiant. C'est seulement à se libérer de cette confusion que peuvent émerger les équations, c'est-à-dire les mathèmes, c'est-à-dire encore les formules proprement mathématiques dont on repère qu'elles cernent, qu'elles déterminent des régularités dont les modèles imaginaires se trouvaient incapables de rendre compte sinon à coups d'exceptions toujours multipliées.

Ca vaut aussi bien pour notre notion de la vérité. Il y a, pour nous, à faire le pas qui va de l'imaginaire de la vérité, voire de la perfection, à ce qui est signifiant de la vérité, et dont la logique indique la voie en ne faisant plus du vrai qu'une valeur réduite à une lettre s'opposant à une autre lettre, celle du faux. Et il ne s'agit plus alors que d'opérer avec ces symboles d'écriture déchargés de tout pathème, de toute valorisation et de toute émotion.

J'ai dit que Freud s'est comparé à Copernic qui s'est trouvé apprendre à l'humanité que la terre sur laquelle elle prospère n'est pas le centre de l'univers mais qu'elle est elle-même ordonnée à un autre centre, le centre solaire. Il s'agit là d'une destitution que Lacan emprunte à Freud et dont il modère l'incidence en la ramenant à la nécessité pour Freud d'abaisser la superbe du monocentrisme psychologique, de ravaler ce qui ferait du moi le principe de l'unité du champ psychologique.

Si Lacan concède à Freud cette comparaison à Copernic, c'est pour des nécessités négatives. Il n'y voit qu'une propédeutique, puisque remplacer un centre par un autre n'a rien en soi de révolutionnaire. Ce qui reste intouché, c'est la notion même de centre. Après tout, le soleil n'est-il pas, dans la nature, le corps le plus propre à imager le signifiant maître.

Ceci est manière d'introduction pour nous rappeler qu'il y a lieu de prendre nos distances avec ce qui pourrait paraître, dans notre façon de dire l'expérience analytique, non pas un héliocentrisme mais, si je puis dire, une jouissance centrisme.

En effet, le schéma que j'ai reproduit la dernière fois installe *das Ding* au centre d'une gravitation qui entraîne les symboles, qu'ils soient signifiants ou imaginaires. Ce schéma pourrait faire penser que nous conservons un centre et que nous en sommes à faire tourner l'expérience analytique autour de ce soleil de la jouissance. Concédons que dans les formules que nous employons, nous ne sommes pas toujours à l'abri de cette objection ou de cette question: s'agit-il, dans l'expérience analytique, d'une jouissance-centrisme?

J'ai évoqué Copernic et je reviens à Newton, puisque c'est à partir de lui que nous pouvons cerner le statut du mathème, de la formule. La loi de la gravitation présente ce paradoxe d'énoncer une force, un dynamisme, sans aucun moyen de le transmettre. C'est ainsi que Lacan lui-même en ramasse le paradoxe. Au fond, cette formule réduit le dynamisme car, à partir d'elle, que peut-on dire d'une force? Que peut-on en dire? - serait-ce même la force de la pulsion. A partir de Newton, une force, ce n'est rien d'autre que l'action d'une formule, sans que pour faire science, il y ait à élucubrer quels sont les moyens par lesquels elle s'exerce. La formule de la gravitation n'en dit rien.

A cet égard, ce que je note dans l'expression *action d'une formule* qu'utilise Lacan, c'est que, précisément, il n'emploie pas le terme de *cause*. La formule qui a une action, on ne peut rien en dire d'autre que de présenter la formule elle-même puis de vérifier que c'est bien le cas. La formule n'est pas, à proprement parler, une cause. La formule, c'est la formule d'une loi. C'est là même que Newton énonce son *"Je ne forge pas d'hypothèses"* - je ne feins pas d'hypothèses, je n'imagine pas d'hypothèses. L'hypothèse ce serait, au fond, l'hypothèse de la cause. Formuler la loi s'oppose à feindre la cause, s'oppose à l'hypothèse de la cause.

C'est à partir de là que peut être défini ce qu'est dans la science un champ.Il n'y a de champ que là où il y a loi. A partir de ces données d'histoire de la physique mathématique - histoire que je ne fais qu'évoquer en raccourci, sachant quels sont nos intérêts prévalents -, il y a de quoi ébranler la notion de la science qui fonctionne pour un Diltheil ou pour un Jaspers, et où il n'apparaît nullement que la science serait une explication par les causes mais qu'il y a un champ scientifiquement constitué là où il y a écriture d'une formule dont

on peut vérifier qu'elle est effectivement présente dans le réel. Ca se passe de façon conforme à ce qui est ici annoncé, anticipé par la loi.

Effectivement présente, ça veut dire que ça relève de la *Wirklichkeit*, de la réalité comme effective et opératoire, et qu'à partir de cette formule, on peut passer au réel. A partir du moment où la technique nous met en mesure d'envoyer un certain nombre de missiles dans l'espace, on vérifie l'opérativité de cette formule.

Alors, qu'en est-il de la notion de champ, telle qu'à ce propos même Lacan l'a faite valoir? Evidemment, en-deçà, nous soupçonnons que la question est celle du champ freudien et des formules qui y valent. Au fond, la notion de champ n'explique rien. On peut dire qu'elle ne fait rien comprendre. Comme le dit Lacan, *"elle met noir sur blanc la présence effective de la formule dans le réel"*.

Présence effective, ça veut dire que cette formule est comme si elle était écrite dans le réel. Il s'agit ici, on peut le dire, d'un réel qui s'y conforme. C'est ce qui définit la structure. Il y a structure là où on peut démontrer la présence effective d'une formule dans le réel. Il y a une charte de la structure, comme le dit Lacan, et cette charte c'est le *"Hypotheses non fingo*" de Newton. La charte de la structure c'est, en tout cas, qu'il n'y a pas là d'imaginaire. La charte de la structure se joue entre le signifiant et le réel sans médiation imaginaire, et cela pour dire le signifiant dans le réel.

Si c'est le cas, si on admet cette épistémologie où on pose la cohérence entre la notion de champ, la notion de loi et celle de structure, et qui suppose le bannissement de l'hypothèse comme forgerie imaginaire, il y a alors, aussi bien, le bannissement de la cause au profit de la loi.

Qu'en est-il alors du champ freudien et du statut de la cause en lui? On peut penser la notion de champ à partir de la physique mathématique, précisément à partir de Newton, dont la formule a ses traits propres puisqu'elle ne dit rien d'aucun univers. A cet égard, elle est comme telle résistante. Elle n'est pas même invalidée par la théorie de la relativité, même si elle s'y trouve englobée. Elle continue d'avoir dans sa définition, une extraordinaire résistance.

Alors en quoi, concernant Freud et sa découverte, y aurait-il champ freudien? Est-ce que cette notion de champ freudien est compatible avec la notion de cause freudienne?

Eh bien, il me semble que ce que ce schéma conceptuel impose de dire, c'est qu'il y a champ freudien dans la mesure où la psychanalyse s'exerce dans un champ, celui du langage, qui a ses lois. Si Lacan n'a formulé ce terme de *champ freudien* qu'au milieu des années 60, c'est pourtant bien dans son rapport de Rome que le mot de *champ* apparaît, précisément comme le champ du langage. C'est dans le titre même de ce rapport: "Fonction et champ de la parole et du langage." A cet égard, il me semble qu'il n'y a champ freudien à partir de la découverte de Freud - et ce champ freudien c'est Lacan qui le formule - qu'à la condition d'admettre le champ du langage comme champ de la *Wirklichkeit* analytique.

En effet, on peut dire qu'il y a, dans le champ du langage, des lois qui ne seraient peut-être pas indignes d'être conférées à la loi de la gravitation. Ces lois du langage sont celles de la métaphore et de la métonymie et elles indiquent comment le sens est produit, comment il est pris dans un mouvement de fuite et de dérobade, ou comment il est fixé dans ce mouvement. Il y a donc, dans le réel du langage, présence effective de ces formules qui, à cet égard, ne sont, il faut le dire, que d'apparence causaliste. Lacan les formule - et j'en ai fait tout un plat - en termes de *cause* et d'*effet* mais ces deux formules de la métaphore et de la métonymie ne sont faites que pour indiquer des constances, c'est-à-dire qu'aux mêmes causes répondent les mêmes effets. A la substitution signifiante répond l'effet métonymique.

Cependant, il n'y a pas là causalisme mais, si je puis dire, légalisme. Ces formules ne sont pas du tout faites, en effet, pour séparer la cause et l'effet - ce qui est la condition du causalisme que nous essayons de construire, c'est-à-dire un causalisme fondé sur le manque. Ces formules sont des lois qui établissent des régularités dans le champ du langage. A partir du moment où Lacan, lisant Jakobson, a mis noir sur blanc ces deux formules, elles ont pu servir à la population des chercheurs scientifiques, spécialement en littérature, pour classer sans difficulté tout texte qui venait pour son malheur à leur attention.

Ils étaient séduits précisément par l'automaticité du fonctionnement de ces formules. Elles peuvent justement fonctionner à l'aveugle, une fois qu'on les a en main. C'est pourquoi

un certain nombre des élèves de Lacan l'ont quitté intellectuellement à peu près à cette époque-là, en pensant qu'avec le viatique de ces deux formules, ils tenaient en main la clef des songes - des leurs. Donc, l'usage subséquent qui a été fait de ces formules indique bien en quoi il s'agit de lois - de lois qui, même formulées dans le langage de la cause, la réduisent.

C'est là que s'est posée à Lacan la question de savoir si la psychanalyse pouvait être réduite à la linguistique. C'est, après tout, ce que semble comporter la définition du champ freudien comme champ du langage. Eh bien, pas du tout! Et je crois pouvoir le dire d'une façon précise. Pas du tout, car ce qui s'ajoute, dans la psychanalyse, au champ du langage et à ses lois, c'est la prise en compte du sujet.

Ce sujet, on peut dire que c'est lui qui contrevient à la prohibition newtonienne de l'hypothèse. Le sujet, précisément, c'est notre hypothèse. C'est notre hypothèse quant à la structure. Evidemment, il n'est pas fondé de la même façon que le sont les lois du langage. Le sujet, nous le traitons comme une hypothèse quand nous disons qu'il est supposé. Dans les formules mêmes que nous tentons d'écrire dans le champ du langage et à quoi s'ajoute le sujet, nous écrivons cette hypothèse en tant que telle, c'est-à-dire comme une supposition. C'est toute la valeur du sujet comme supposé, comme intrinsèquement supposé.

Ca veut dire que c'est là que la psychanalyse se distingue de la physique. Le sujet, c'est une hypothèse feinte, forgée, et c'est ce que Lacan traduit de façon tout à fait newtonienne, en parlant de structure de fiction de la vérité. *Fiction* est là un mot newtonien, c'est le *fingere* newtonien. Mais ça comporte précisément que là où il y a cette hypothèse, que là où elle est pour nous présente, voire opérante, nous ne sommes pas dans le registre de la loi.

Au fond, nous le savons, et c'est pourquoi les références à la physique mathématique, où tout revient tranquillement à la même place, paraissent si loin de ce dont il s'agit dans l'expérience analytique. C'est parce que pour nous le sujet se manifeste essentiellement comme erratique. Ca ne veut pas dire seulement qu'il fait des erreurs, mais que son apparition, son attitude, son comportement ne répondent pas à une loi.

Chez nous, c'est un *topos*, un lieu commun que le caractère imprévisible du surgissement des formations de l'inconscient. La surprise est pour nous un lieu commun. Il y a la surprise de l'analysant à en dire plus qu'il ne croyait, ou la surprise que ce qu'il dit lui fasse plus d'effet qu'il n'y avait pensé, ou la surprise qu'une connexion s'établisse entre ce qu'il dit et des souvenirs qu'il croyait avoir oubliés.

Mais il y a surprise aussi bien du côté de l'analyste. Le fait que ces formations de l'inconscient, dans leur structure, répondent à des lois, ne donne pourtant aucunement la loi de leur apparition. L'analyste, il a bien sûr intérêt à ce qu'il connaisse les lois du langage. Aussi bien les lois linguistiques que Lacan a forgées pour l'analyse, que les lois logiques qui portent sur le signifiant comme tel, sans prendre en considération ses effets de signifié. Il y a donc intérêt à ce que l'analyste connaissent les lois du langage, leur linguistique, leur logique et leur topologie, mais, en même temps, cette connaissance des lois ou leur construction ne permet nullement de déjouer la surprise.

Evidemment, ça se produit aussi, sinon dans la physique mathématique elle-même, du moins dans son exploitation technique. A l'occasion, quand même, il y a Challenger qui explose et qui, à cet égard, rappelle, si je puis dire, le facteur sujet.

Ce que nous savons, nous montre que le registre de la loi dans notre champ d'expérience n'efface pas celui de la cause, de la cause comme erratique, ni celui du sujet dont le statut est, si je puis dire, foncièrement illégal. Il est foncièrement en effraction par rapport à la loi. Attention! je parle ici de la loi scientifique, de la loi de régularité. Nous ne pouvons précisément pas mettre en jeu la loi concernant le sujet. Si on le tente, ça rate. Le sujet ne revient pas à la même place. C'est précisément là où nous ne pouvons pas mettre en jeu la loi que nous mettons en jeu la cause.

Petit *a*, on saisit tout de suite, au niveau du langage lui-même, au niveau de la langue elle-même, qu'on peut le dire cause du désir et qu'il n'y aurait pas de sens à le dire loi du désir, sauf - mais c'est alors l'autre sens de la loi - à poser que le désir lui-même est la loi, l'envers de la loi, en tant qu'elle impose, qu'elle interdit, qu'elle permet, et que, par là-même, elle constitue le désirable.

Mais même si l'on prend ce point de vue où le désir est équivalent à la loi et naît avec elle, ça ne fait encore de petit *a* que la cause de la loi, à savoir ce qui est strictement proscrit par la prohibition newtonienne et ce qui, en tout cas, barre la route à toute interprétation positiviste de la psychanalyse, qui est de prendre le parti de la loi en excluant la cause. Ce qui empêche la psychanalyse d'être positiviste, c'est qu'elle fait sa place à l'hypothèse du sujet. Elle ajoute, dans le champ du langage, l'hypothèse du sujet.

Au fond, tout le monde sent bien que c'est un registre différent que de poser l'articulation d'un signifiant à un autre - niveau auquel on peut consentir dans la logique et dans la linguistique: il n'y a de signifiant qu'articulé à un autre. C'est même formulé chez Lacan à partir de Saussure. Il y a là un registre propre. Mais y ajouter qu'un sujet est supposé au signifiant pour un autre signifiant, et que dès lors le signifiant le représente pour un autre signifiant, c'est rentrer dans un registre tout à fait distinct. On a ajouté une hypothèse.

Lacan dit évidemment que le désir est une métonymie, et, comme il donne une loi, une formule de la métonymie, on pourrait penser que cette loi prescrit le désir et permet de savoir où il est. Mais ce que formule cette loi, c'est précisément que le désir comme inconscient ne sera jamais là où on l'attend. La loi de la gravitation est faite, au contraire, pour dire que ça sera toujours là où on l'attend.

Après tout, le pas suivant de Lacan, qui est de poser le désir par différence d'avec la demande, c'est-à-dire de poser le désir sous la demande, pourrait être aussi bien considéré comme une loi de la parole: D/d. Mais cette formule ne fait rien d'autre qu'indiquer qu'il y a précisément une part insaisissable à la formule comme signifiante.

Sans doute le désir est-il coincé par le signifiant, et c'est ce qui permet d'écrire une loi, c'est-à-dire cet algorithme que je viens d'écrire. Un algorithme, c'est une loi. Mais il comporte précisément qu'une part essentielle en est déterminée par quelque chose qui est insaisissable à la loi comme signifiante, et c'est ce que nous appelons, à proprement parler, la cause - la cause comme distincte de la loi. C'est même ce qui permet de voir pourquoi ça se présente comme une liberté. Ca se présente comme une liberté parce que ça ne répond pas à la légalité. La cause se présente comme une liberté parce qu'elle troue la loi.

C'est pourquoi, après coup, Lacan se repose la question de la linguistique dans son rapport avec la psychanalyse. Il le fait dans son écrit qui s'appelle *Radiophonie* et qui date de 1970. Il révise là ce qui a été sa propre définition du champ du langage à partir de la linguistique. Il pose sans doute qu'on trouve dans la linguistique le matériel signifiant de l'analyse et que la linguistique donne à l'analyste l'appareil même dont il opère dans l'analyse. Cette opérativité c'est toujours la *Wirklichkeit*, c'est la réalité comme effective et opératoire.

La linguistique donne ses formules que nous abrégeons avec la métaphore et la métonymie, mais il n'en reste pas moins, et c'est l'expression de Lacan, que *"la linguistique n'a pas la moindre prise sur l'inconscient"*. Ce qu'il y a lieu de saisir, c'est comment cette linguistique peut donner à la fois l'appareil à partir duquel on opère et n'a pas en même temps la moindre prise sur l'inconscient. C'est ce dont je rends compte ici, en opposant la loi et la cause.

La raison que Lacan nous propose de cette absence de prise de la linguistique sur l'inconscient - et par là-même il indique dans quelle voie il faut prendre sa construction -, c'est qu'*"elle laisse en blanc ce qui y fait effet: l'objet a"*. Le terme même d'effet est bien là pour indiquer que l'objet *a* est à prendre ici comme cause. La linguistique laisse en blanc la cause, ce qui n'empêche pas qu'elle puisse donner l'appareil signifiant - le signifiant aussi bien comme appareil que comme matériel. Mais elle ne donne pas la cause et c'est par là qu'elle méconnaît le sujet comme effet.

Le sujet, on peut toujours le laisser en blanc. Tout champ constitué à partir de la loi laisse toujours en blanc ce qui fait effet comme sujet. On n'y voit que du feu. La supposition subjective, au niveau de la loi, on ne peut que la méconnaître. Chaque fois qu'on aborde la psychanalyse à partir de l'ambition naïve de s'orienter sur la loi et non pas sur la cause, on ne peut que méconnaître le sujet.

Alors, quel est le statut de cette hypothèse du sujet? Cette hypothèse, est-ce l'hypothèse de l'analysant? Il y aurait d'abord cette hypothèse qui est celle que nous appelons le sujet supposé savoir. C'est l'hypothèse qui nous lie. Avec ce que nous faisons dans l'analyse, cette hypothèse surgit, c'est-à-dire cette supposition du savoir inconscient en tant que sujet.

Est-ce l'hypothèse de l'analysant, en tant qu'il procède, bien sûr, à une anticipation de l'interprétation? Bien entendu, il n'est nullement assuré que cette interprétation viendra de vous. C'est en tant que telle qu'il anticipe l'interprétation. A l'occasion, il l'anticipe si bien qu'il pense que vous êtes parfaitement inapte à la faire. C'est donc tout à fait disjoint de l'attribution d'on ne sait quel savoir à l'analyste.

Est-ce que c'est l'hypothèse de l'analyste? Que ferait là l'analyste s'il ne supposait pas que quelque chose comme l'inconscient va se manifester et lui donner du pain sur la planche. On peut d'ailleurs dire que quand son hypothèse faiblit un peu, il se le demande. Mais cette hypothèse, n'est-elle pas d'abord une hypothèse du langage lui-même, en tant qu'il supporte la fonction de la parole? N'est-ce pas l'Autre qui comme tel suppose le sujet?

C'est un fait que, du sujet, on en parle. A cet égard, l'hypothèse du sujet n'est pas distincte de l'hypothèse de la référence elle-même, à savoir que quand on parle, on parle, de ce fait même, de quelque chose. Il peut suffire de dire que c'est l'hypothèse de la psychanalyse en tant que telle et qu'il y a là comme un pur effet du procédé analytique. Ca ne choquera que ceux qui ne se sont pas mis au pas de la relativité einsteinienne que j'évoquais la dernière fois, à savoir que ce sur quoi il s'agit d'opérer par le procédé analytique est un effet de procédé analytique. Ca veut dire que la réalité en question et que l'instrument conçu pour l'aborder sont strictement solidaires.

En tout cas, c'est ce qui nous oblige à faire bien attention au *fingere* newtonien. Le sujet supposé savoir, ce n'est pas une imagination, même si c'est une fiction, même si cet effet de vérité que résume l'expression de *sujet supposé savoir* n'est pas saisi par la loi. Il est fiction mais il n'est pas pour autant artifice. Lacan fait bien la différence. L'artifice c'est ce qui relève de l'artiste aristotélicien. On peut le faire ou ne pas le faire, etc. Le sujet supposé savoir n'est pas un artifice parce qu'il est strictement déterminé par l'usage du procédé analytique. Ce procédé analytique, on peut,lui, le qualifier d'artifice, d'artifice freudien.

Cette supposition tient - ne reculons pas devant ça - à ce que l'inconscient est relatif à la psychanalyse. C'est ce que Lacan, à l'occasion, qualifie de vérité spécialement difficile. *"Plus le discours est interprété,* dit-il*, plus il se confirme d'être inconscient."* Ce principe-là est celui qui se justifie de ce que j'appelais la relativité einsteinienne de la psychanalyse. A cet égard, cette hypothèse du sujet, elle déjoue la loi, mais elle n'en est pas pour autant imaginaire et il n'est pas pour autant prescrit de la bannir. Si c'est une fiction, c'est une fiction opératoire et qui est condition de l'opérativité de la psychanalyse.

Evidemment, c'est une hypothèse qui est destinée à être dissipée à la fin de l'analyse. Comme il n'y a pas d'autre sujet, la chute du sujet supposé savoir est aussi bien ce qu'on appelle la destitution subjective. C'est là qu'on peut se demander dans quelle mesure la loi peut quand même gagner sur la cause dans la psychanalyse. A cet égard, Freud comme Lacan ne nous donnent-ils pas quelque chose comme des lois du commencement et de la fin de l'analyse?

Après tout, c'est un fait qu'il y a une régularité au début de l'expérience analytique, c'est-à-dire qu'on y observe l'émergence du sujet supposé savoir. On peut la constater. Evidemment, ce qui fait obstacle à ce que ce soit reçu dans le domaine de l'objectivité scientifique, c'est que ça n'est possible qu'à la condition d'être une expérience strictement privée, et en particulier privée de témoins. Il n'empêche que cette émergence du sujet supposé savoir, c'est-à-dire l'établissement de cette hypothèse dans l'expérience, se constate, peut se contrôler, se vérifier. On pourrait même dire qu'elle se provoque si on oubliait que le plus souvent, à l'origine même de la démarche qui amène à l'analyse, cette émergence s'est déjà produite.

Au fond, si Lacan a fait des entretiens préliminaires une règle de la pratique, c'est parce que cette règle répond à une loi: régulièrement, le sujet supposé savoir doit émerger et peut être constaté. Il doit l'être avant d'engager l'expérience développée. Ca indique qu'il y a une objectivité de l'effet de vérité.

La formule de Lacan du sujet supposé savoir, que j'abrège et que je modifie ainsi pour aller plus vite, on peut dire qu'elle a forme de loi:

$S_1 \dashrightarrow S_2$
------
s( )

C'est une formule dont on peut constater la présence effective dans le réel. L'effet de vérité, c'est que ce qu'on va vous dire et ce que vous allez dire dans cette expérience. Ca va prendre pour vous une importance tout à fait démesurée par rapport à l'importance qu'ont les bavardages de la vie courante, et cela même si vous dites la même chose que ces bavardages, même si on vous dit la même chose - ce qui n'est pas souhaitable... C'est ça l'objectivité de l'effet de vérité. C'est ça qui justifie que l'on parle autrement que par automatisme d'expérience analytique.

Au fond, ce qui m'occupe ici par ce détour, c'est bien de capturer à nouveau ce qu'il y a de réel dans l'effet de vérité et qui par là-même justifie l'expérience analytique dans sa dignité. Ce n'est pas son éthique seule qui va la justifier. C'est cette éthique coordonnée à un réel. L'éthique de la psychanalyse, ce n'est pas le bien qui va lui donner sa dignité.

J'ai parlé de l'exigence du sujet supposé savoir et, deuxièmement - mais je serai plus rapide là-dessus -, je dirai que cette émergence - et c'est donné par Lacan aussi comme une régularité - converge vers l'élimination de sa conviction initiale. C'est ce qui fait qu'entre analyse finie et analyse infinie, Lacan choisisse décidément analyse finie. Ca comporte que cette expérience qui commence par son algorithme se termine par l'auto-supression de ce dernier, avec ce paradoxe que ce qui est espéré comme l'advenue du *Ich*, du *Je* - advenue qui, à l'occasion, est considérée comme l'épanouissement de sa personnalité et qui est le terme heideggerien par lequel Lacan traduit le *"soll Ich werden*" de Freud -, que cette advenue donc, trouve sa traduction dans le terme de *destitution*. C'est un *j'adviens à mon statut de destitué*.

Je voudrais quand même faire remarquer ce que comporte d'écrire le sujet avec un petit *s*, avec le petit *s* de l'effet de vérité, avec le petit *s* du signifié, et ce que comporte de l'écrire S barré.

Ecrire le sujet comme un effet de signifié, c'est certainement l'écrire comme fiction, comme hypothèse feinte, même si cette hypothèse s'ensuit logiquement du rapport du signifiant au signifiant dans l'expérience analytique. L'écrire $, c'est tout autre chose. Ca veut dire écrire le sujet à partir du signifiant. Le petit *s* en italique est, au contraire, fait pour distinguer le sujet du registre du signifiant. Donc, quand j'écris $, je touche précisément à la formule dans le réel. Je touche au signifiant en tant que c'est par le signifiant que j'écris la formule dans le réel. Ecrire $, c'est reporter sur la loi l'hypothèse du sujet.

Ca implique quoi? Qu'est-ce qu'implique de reporter dans le registre du signifiant l'hypothèse du sujet,de ce sujet foncièrement erratique et illégal?

Ecrire $, ça ne se contente pas de dire qu'il y a le registre de la loi et puis que, par ailleurs, il y a des choses qui ne sont pas maîtrisables dans la loi signifiante. Ca veut écrire ce qui n'est pas maîtrisable dans la loi, dans la structure elle-même. Ca tient compte de ce que la structure à quoi nous avons affaire, si nous prenons au sérieux la psychanalyse, est une structure où il y a manque, c'est-à-dire une structure où il y a quelque chose qui n'est pas formulable.

N'oublions pas que si la structure, une fois qu'elle est construite, nous la posons comme déjà là, ce n'est qu'à la condition de l'avoir démontrée. Autrement dit, ce que comporte l'expérience, c'est que dans la structure, dans cette structure qui rassemble la formule dans le réel, il y a un manque. Et c'est précisément ce qui fait difficulté au champ freudien comme champ du langage. Ecrire $ veut dire précisément qu'il y a un signifiant qui manque et qu'il y a, dans la structure, une loi qui n'est pas formulable.

C'est en quoi $ ne peut pas être écrit si on ne pose pas - c'est ainsi que Lacan l'a abordé - qu'il n'y a pas de rapport sexuel formulable dans la structure. C'est ce qui peut se constater au niveau des dits dans l'expérience analytique, à savoir l'impuissance du signifiant à incarner une formule du rapport sexuel. Le pas de Lacan a été, là encore, de faire passer cette impuissance à l'impossible. C'est passer au fait de positiver ce qu'écrit $, c'est-à-dire

qu'il n'y a pas de rapport sexuel. C'est écrire qu'il y a de l'informulable. On peut dire que petit *a* est l'écriture de ce *il y a de l'informulable.*

C'est là que nous retrouvons le savoir sexuel comme savoir sur le sexe. Il est sensible que pour Freud lui-même, c'est à ça qu'est attaché le sujet. On peut dégager, dans son texte même, la dimension de ce qu'il appelle *le problème sexuel*, en tant qu'il est explicitement différent d'un autre registre qui est celui du but sexuel, de l'attitude sexuelle.

Dans le registre du but sexuel, il y a des métamorphoses, il y a des transformations. Par exemple, dans le cas de "L'homme aux loups", Freud détaille le métabolisme qui fait passer le sujet d'une position passive à une position sadique qui, en fait, dissimule une position masochiste, et qui, éventuellement, le conduira à adopter une position virile. A cet égard, on est effectivement dans une métonymie. Elle se repère aux attitudes mêmes du sujet. A certains moments, il veut être battu, et, quand il découvre qu'être battu c'est être baisé par le père, il refoule cette position et modifie son attitude. Il s'agit, dans tous les cas, de comment obtenir de la jouissance, de comment soutirer cette jouissance à l'Autre et à quel Autre.

La thèse de Freud concernant l'Homme aux loups, c'est que, de toute façon, c'est foncièrement au père qu'il entend soutirer de la jouissance. Il y a là tout un métabolisme de la jouissance. On ne s'étonnera pas qu'à la reprise qu'il fait de la métonymie, Lacan pose précisément que la métonymie joue de la jouissance. On en a, à fleur du texte de Freud, le témoignage.

Il y a place, dans ce registre, pour un certain nombre de conversions. Il y a même ce soulagement de Freud, à la fin de l'analyse de l'Homme aux loups, quand il est convaincu que depuis le début, le sujet était converti au rapport avec la femme et que tout le reste n'était qu'un détour qui lui avait été imposé par un incident malheureux.

Mais, par rapport à ce registre, se distingue un autre registre caractérisé par une extraordinaire fixité et qui est celui du problème sexuel. Il est clair que Freud - même si c'est difficile à suivre - se repère, d'un côté, sur le but sexuel: "*où en est-on de ce côté-là?"*, et, d'un autre côté, sur un autre registre qu'il formule lui-même en terme de *savoir* puisqu'il parle de *problème*, et en particulier du *problème de la castration.*

C'est dans cette dimension-là, dans cette dimension du problème sexuel, que se présente le thème de la différence des sexes, le thème de ce que Freud appelle le rapport sexuel, au sens de l'acte, le thème de ce qu'est une femme, le thème de la connexion entre féminité et castration. Tous ces thèmes se posent comme problèmes pour le sujet.

Par rapport à ce problème, il y a alors un certain nombre de positions subjectives. Il y a, éventuellement, conviction de la réalité de la castration, ou bien reconnaissance du vagin, comme dit Freud. Il y a aussi problème de compréhension: comprendre le rapport sexuel. Il y a point de vue, adoption d'une perspective, il y a découverte - à l'occasion découverte de la signification biologique de ce que veut dire mâle et femelle -, ou encore conception ou croyance. Il y a là un registre dont la question est de savoir comment le sujet peut s'y égaler.

Ce que Lacan appelle, lui, la castration, c'est précisément qu'il n'y a pas de rapport sexuel. Si dans le signifiant figure le phallus symbolique, *grand phi*, le signifiant phallique comme signifiant de la jouissance, il y a cependant une part qui reste non formulable de cette jouissance. Petit *a* vise à inscrire - c'est là le pas de Lacan -, dans une formule qui vaut dans le réel de l'expérience analytique, l'informulable en tant que tel. C'est ce qui le justifie d'appeler petit *a*, au détour de l'un de ses textes, un *"ludion logique".*

Notons d'abord qu'il est logique, c'est-à-dire qu'il ramène, dans la formule signifiante, ce qui y échappe. C'est pourquoi il ne faut nullement confondre petit *a* avec la jouissance comme matérielle ou comme substance. Petit *a* n'est pas cela. J'ai assez insisté naguère sur son statut de *consistance logique* pour qu'on saisisse ici la valeur de cet adjectif accolé à *ludion.* Petit *a*, ce n'est pas la jouissance en tant que telle.

Vous savez ce qu'est un ludion. Ca appartient à la physique amusante. C'est un petit objet qui est en fait une sphère trouée et qui est dans une bouteille où il y a un liquide. Si on fait varier la pression de l'air, on constate que l'objet change de position. Ce ludion logique, que l'on ne doit pas confondre avec la jouissance elle-même, Lacan dit l'avoir forgé à l'usage de l'analyste. C'est dire que l'objet *a* est un instrument pour l'analyste, pour qu'il joue sa partie par rapport à la jouissance et à son articulation au signifiant.

A cet égard, petit *a* lui-même, en tant précisément qu'il est logique, c'est un semblant. C'est un semblant auquel est supposé l'être. On peut dire alors qu'il est, à cet égard, le corrélatif du semblant auquel est supposé le manque-à-être, c'est-à-dire le sujet. La jouissance en tant que petit *a*, c'est ce qui complémente l'hypothèse du sujet et c'est, pour nous, l'hypothèse de la cause.

Cette hypothèse de la cause, comment se marque-t-elle? Elle se marque en particulier par ceci qu'il y a comme une loi du traumatisme que nous pouvons formuler à partir du fait que nous ne pouvons pas inscrire dans la loi le rapport sexuel. C'est bien parce qu'on ne peut pas inscrire le rapport sexuel dans cette loi de régularité qu'on rêve de l'inscrire dans une Loi, avec un grand L, celle qui interdit. A la place du rapport sexuel qu'il n'y a pas et de sa formule, on inscrit, on invente une loi sexuelle.

C'est ça la voie de Freud. Il a eu recours à la loi sexuelle, faute de formuler de façon logique l'impossible du rapport sexuel. A partir du moment où l'on saisit que ce rapport sexuel n'est pas formulable dans le réel de l'expérience, on sait d'avance - et c'est la marque que l'on touche là à une loi - qu'il y a toujours, pour un sujet, traumatisme au niveau de la sexualité.

Ce que Freud découvrait régulièrement comme un incident, comme un accident dans les rapports du sujet à la sexualité, comme un viol, une séduction, comme un *trop* ou aussi bien un *pas assez*, nous posons que c'est de structure, c'est-à-dire que le rapport du sujet à l'Autre sexuel n'est pas formulable en tant que tel.

A cet égard donc, nous disposons, si je puis dire, d'une loi, la loi du traumatisme. Certes, nous ne savons pas où il est et nous ne pouvons pas prévoir où il apparaîtra dans l'histoire d'un sujet, mais nous savons néanmoins qu'il y a traumatisme.

C'est certainement ce qui nous conduit à pouvoir formuler que ce qu'il faut à Freud, c'est une loi explicite d'interdiction pour proscrire la jouissance. Pour la proscrire, il lui faut le mannequin du père. Nous, nous pouvons formuler cette interdiction comme liée au langage, comme liée au rapport de la jouissance et du signifiant. Elle tient à ce qui est formulé dans le réel. C'est ce que Lacan, dans une première version, nous donne comme *"interdiction de la jouissance à qui parle comme tel"*.

C'est bien ce qui pourrait nous tenter, cette forclusion de la jouissance, d'en faire notre soleil, notre centre. Ce serait négliger la deuxième version de l'interdit, celle qui peut s'entendre à mettre un trait d'union entre *inter* et *dit*: inter-dit. C'est sans doute pour formuler que cette jouissance est dite entre les lignes, comme le dit d'abord Lacan, mais ça comporte aussi, précisément, que la métonymie joue de la jouissance, c'est-à-dire que la jouissance vient bien à celui qui parle.

A cet égard, il y a au moins deux jouissances. Il y a celle qui est interdite, c'est-à-dire exclue, et qui, foncièrement, même si elle est présentée comme jouissance du corps de la mère, n'est que métaphore de la jouissance du corps propre comme jouissance phallique. Il y a donc, d'un côté, cette jouissance interdite, mais il y a, d'un autre côté - et c'est bien elle qui déjoue le modèle de la jouissance-centrisme -, la jouissance inter-dite, celle d'entre les lignes, celle qui n'est pas d'exclusion mais de substitution, celle qui, il faut le dire, nourrit le symptôme où elle se fige. C'est en quoi, sans doute, il y a toujours faute dans le compte.

A cet égard, le surmoi, ce surmoi principe de la culpabilité, nous pouvons dire précisément - et c'est pourquoi il y a formule du surmoi dans l'expérience analytique et qu'il est, selon Freud, ce qui se formule dans le réel -, c'est pourquoi nous pouvons dire précisément qu'il vient exactement à la place du non-rapport sexuel. Voilà. Je reprendrai la semaine prochaine.

Evidemment, il y a plusieurs types de commentaires. Il y en a un qui commente l'architecture du texte, qui suit ce texte, qui l'épèle dans son ordre et qui explique comment c'est bien ainsi. Il y en a un deuxième qui consiste à confronter l'architecture - on pourrait même dire, pour employer un terme de Kant, l'architectonique - du système à l'inspiration à quoi elle répond. Assigner exactement cette inspiration est toujours risquée, peut toujours être taxé d'arbitraire. Confronter l'architectonique et l'inspiration expose éventuellement à devoir dire que l'architectonique, que la construction, que le mode d'exposition n'est pas fidèle à l'inspiration.

Ca conduit donc à juger la construction du système, voire les termes mêmes du système, au tribunal de ce qu'on restitue comme l'inspiration foncière de ce dont il s'agit. Et cela, éventuellement, jusqu'à pouvoir indiquer pourquoi cette inspiration a trouvé cette construction qui ne lui va pas, et donc à voir nécessairement que le sujet, par qui cette inspiration est passée, a reculé devant les conséquences de cette inspiration et n'a pas pu aller jusqu'au bout. Au fond, le seul commentaire qui nous intéresse, c'est celui-là. C'est celui qui disjoint l'architecture et l'inspiration et qui, quels que soient ses risques, juge la première par la seconde.

Il ne fait pas de doute que c'est par là que procède le commentaire de Freud par Lacan. Il disjoint les moyens d'exposition que Freud avait à sa disposition, il disjoint les constructions freudiennes.

Cette inspiration n'est pas celle des Muses. C'est celle qui traduit la logique propre de l'expérience analytique, une fois qu'elle est mise en marche. C'est bien à ce tribunal que nous avons à confronter toutes les constructions théoriques qui sont faites à propos de l'analyse. Elles ne valent que pour autant qu'elles valent à ce tribunal-là. Je donne là un portique un peu emphatique au type d'apologue par quoi je vais reprendre aujourd'hui, au ras de ce qui a lieu dans l'expérience analytique et qui nous fait mobiliser les termes de *cause* et de *jouissance*.

On s'aventure à accueillir des individus en analyse. On les accueille au moins d'abord en analyste, puisque l'analyse reste problématique et qu'il faut bien assumer le statut d'analyste au départ, quel que soit le caractère douteux du prédicat *être analyste*. Quels que soient les doutes que l'on peut nourrir sur le bien-fondé de ce prédicat, il n'y a pas lieu d'en faire part à celui qu'on accueille. Il vient trouver quelqu'un qui est au moins concerné par la psychanalyse, qui est concerné par le prédicat *être analyste*, sinon celui des analystes. Quand ce sera les pouvoirs publics, ce sera bien sûr une autre affaire.

Donc, cet individu que nous accueillons en analyste, il est en général embarrassé, empêché, et même empêché de venir à son rendez-vous. Il est aussi ému, voire même angoissé. Cela peut aller jusqu'à la panique ou, pire encore, jusqu'à la désinvolture. Mais quelle que soit la modalité affective propre à cette démarche, l'individu fait état d'inconvénients qu'il rencontre dans son existence, c'est-à-dire de phénomènes de ce qui ne convient pas, et spécialement de ce qui ne lui convient pas. C'est de ces inconvénients que nous faisons - pour un certain nombre de raisons qui nous appartiennent - des symptômes, c'est-à-dire ce qui tombe ensemble mais pas de la bonne façon, et ce qui en particulier fait obstacle à la volonté du sujet.

Il est dommage qu'*individu* soit péjoratif dans la langue française, que ça ait même l'air d'être emprunté à un vocabulaire policier et que ça constitue déjà une certaine dégradation de la personne. On demande toujours ses papiers à un individu. Mais enfin, l'individu

demande à être débarrassé. Il demande à être débarrassé de ce qui l'encombre, et, en effet, la cure analytique a bien le caractère d'un certain nettoyage par le vide. En tout cas, quand ça finit, c'est: *Bon débarras!* C'est au moins un *Bon débarras de l'analyste!* C'est-à-dire de celui qui s'est trouvé révélé être - c'est son chemin de croix - l'inconvénient majeur. Il est venu à condenser tous les inconvénients. Ca n'attend pas, à l'occasion, la fin de l'analyse. Ca peut se produire dès le départ, puisque la régularité exigée, le temps et l'argent que demande l'analyse, font très vite inconvénients. Il faut donc que les autres inconvénients, ceux qui étaient là dès le point de départ, paraissent être assez conséquents pour qu'on y ajoute ceux de l'analyse.

Alors, comment faisons-nous pour débarrasser l'individu de ce qui l'encombre? Nous lui faisons ouvrir la bouche. C'est le hiatus dont j'ai parlé la dernière fois. Nous ne lui faisons pas ouvrir la bouche comme le dentiste. D'ailleurs, on appelle fauteuil de dentiste celui où on fait asseoir le patient. Vous savez qu'on le fait bailler et qu'on lui glisse dans la bouche, la main ou un appareil.

La référence au dentiste fait bien voir que l'analyste aussi a un appareil. C'est un appareil invisible, intaxable. C'est l'appareil du langage. C'est cet appareil-là qu'on met dans la bouche du patient, mais on ne s'en aperçoit pas, sauf quand c'est immédiatement douloureux. Ca se voit chez les sujets qui se refusent à ce qu'on leur mette cet appareil dans la bouche. C'est là que l'appareil dans sa consistance se fait apercevoir. Une fois passé le temps de la demande: mutisme... chut!

Dans la règle, on ne s'en aperçoit pas parce que, cet appareil, on l'a déjà. Eventuellement, on s'en sert avec le dentiste. Non pas quand il a sa main ou son appareil dans votre bouche parce qu'alors on ne peut pousser que des grognements. Je rassure tout le monde tout de suite: je ne suis pas allé chez le dentiste cette semaine. C'est un souvenir.

Donc, cet appareil qu'on a déjà, le langage, on s'en sert au départ pour dire au dentiste qu'on a mal à une dent. Le dentiste enregistre. Il enregistre mais, au fond, ce n'est pas ça qui fait foi. Ce qui fait foi, c'est qu'aussitôt que vous lui aurez désigné la dent qui vous fait mal, il va se mettre à la toucher pour vous faire dire aïe. Le *aïe* sera déjà plus probant que ce que vous lui aurez dit. Et puis, aujourd'hui, ce qui fera vraiment foi, c'est la radio qu'on fera de votre dent. A ce moment-là, on pourra vous apprendre que votre dent est malade. En conséquence, l'opérateur passera aux actes. Il va se démener pour vous raboter ça et pour, éventuellement, vous enlever cette dent.

Au fond, vous la trouveriez mauvaise si le dentiste, au moment où vous lui faites part que vous avez mal aux dents, vous disait: *Comme c'est intéressant, dites m'en donc davantage !*, et s'il vous faisait revenir la prochaine fois pour qu'encore vous lui commentiez à loisir votre mal aux dents, ce que vous en éprouvez, ou bien vos autres mal aux dents ou même ceux de votre famille. Ce n'est qu'éventuellement qu'il finirait par vous enlever votre dent.

Ce n'est d'ailleurs pas toujours parce qu'on y a mal qu'on se fait enlever des dents. A l'occasion, c'est parce qu'on ne les trouve pas jolies. Là, peut-être que le dentiste pourrait interroger plus longuement ce trait-là. Mais il est clair que l'appareil de langage, qui est mis dans la bouche du patient dans le cabinet analytique, est fort différent puisqu'il comporte que l'invitation à renouveler sa plainte est conforme. Le dentiste qui vous ferait revenir pour avoir indéfiniment des précisions ne serait pas conforme à son appareil. Dans l'exemple de l'analyste, au contraire, on l'admet.

Ca suffit à faire voir que l'appareil de langage, tel qu'on en use dans l'analyse, soustrait la référence. C'est aussi bien une extraction, comme celle de la dent, mais c'est une extraction dès le départ. C'est une extraction en quelque sorte invisible, qui est l'extraction de la référence du langage. Au moins en ce sens, on est guéri tout de suite.

On le vérifie, à l'occasion, dans les effets d'élation et de contentement qui peuvent se produire tout de suite par la soustraction de la référence. On peut dire, en conséquence de cette soustraction de la référence, que ça se centre sur ce que ça veut dire, puisqu'on ne passe pas aux actes. La conséquence, c'est que ce qui s'effectue, ce qui se met en avant, c'est l'effet signifié. Du fait même de la soustraction de la référence, il y a cette tournure, cette signification d'ensemble que ça veut dire autre chose. Ca veut dire autre chose puisque ça ne désigne aucune référence. Ca ne désigne aucune référence puisqu'on ne vous demande rien d'autre que de continuer à parler.

Ca veut dire autre chose mais quoi? Dieu seul le sait. C'est ce que nous laïcisons en l'appelant le sujet supposé savoir. C'est ce que Lacan met en épingle en disant que Dieu est dire - ce Dieu qui seul le sait et qu'on n'attend de rencontrer qu'en continuant de parler.

C'est là que s'introduit une notion supplémentaire, qu'on n'attend pas forcément, et qui est qu'une nouvelle référence se fabrique - une référence non pas extérieure mais bien un terme à l'usage du langage dans la parole. C'est cette nouvelle référence qui se fabrique, et qui se fabrique du langage lui-même, que Lacan appelle petit *a*. On pourrait dire que c'est un *x*, mais si cette nouvelle référence, on la désigne par une lettre et non pas par un *x* qu'on laisse aux inconnues, si on la désigne par une lettre qui désigne une valeur et une seule, c'est qu'il ne s'agit pas d'une variable. La lettre *a* n'est pas une variable, n'est jamais utilisée comme une variable. C'est une constante et une constante de référence, mais c'est une constance anticipée sur le moment où l'on pourra préciser sa valeur. Ce qui par contre est variable, ce qui pourrait être noté de l'*x* de l'inconnue, c'est l'effet signifié qui, lui, bouge, se transforme.

J'ai déjà produit devant vous la façon dont cette variable est écrite par Lacan. Elle est écrite par la place même de manque que toute variable comporte pour s'inscrire. A cet égard, la place de variable, c'est la parenthèse que nous ne faisons que transférer quand nous écrivons $:

( ) ---> $

$ c'est la parenthèse comme vide en tant qu'elle est écrite à partir de la chaîne signifiante. Dans cette chaîne signifiante, ce vide ne peut être écrit que comme un signifiant en moins. Le S du signifiant fait là l'objet d'une élimination foncière. Ce n'est pas mal pour désigner le sujet, non plus comme individu, mais comme embarrassé. On mobilise une barre pour qu'on se souvienne de quoi il s'agit, et il s'agit foncièrement d'un sujet embarrassé.

Ce sujet, on le fait surgir dans l'individu à seulement soustraire la référence de sa parole. C'est, du même coup, le supposer embarrassé avant tout par le langage. Il faut bien, pour qu'une analyse commence, qu'il y ait là une connivence. Il faut que le sujet anticipe sur cette vérité qui est qu'il est embarrassé par le langage, pour qu'il accepte de se plier à la tâche de reformuler indéfiniment sa plainte qui se découvre être une plainte concernant le langage.

C'est dans cette mesure que Lacan peut proposer comme valeur à l'éthique de la psychanalyse, non pas le bien, mais bien le dire. C'est donc d'un mal-dire que la plainte, elle-même mal dite, surgit.

Qu'est-ce que le sujet pense amener? Il amène la façon dont il vit. Il parle de son expérience de vie. Il parle de la façon dont cette expérience est pour lui organisée, même et d'autant plus s'il ne s'y retrouve pas. La façon dont cette expérience est organisée, ça veut dire la façon dont cette expérience, ce qu'il en éprouve, fait sens pour lui et comment il la prédique. Il trouve ça bien, ça mal, ça insupportable, ça beau, ça intelligent. Il parle foncièrement en jugements attributifs.

A l'occasion, quand il se trouve, concernant son expérience, empêché ou incapable d'attribuer, il y a bien là une indication clinique qui demande à être évaluée. Le caractère d'indifférence, par exemple, à l'égard de l'expérience, oblige à préciser les choses entre hystérie et schizophrénie.

Donc, il y a la façon dont l'expérience fait sens et émotion pour le sujet, la façon dont il s'y oriente lui-même, et cela aussi bien si cette expérience est désorientante. Ca peut être, par exemple, de s'orienter vers le désirable et se trouver, sur ce chemin, retenu ou empêché, et ne pas trouver le désirable qui serait vraiment le sien. Ou bien ça peut être d'être si bien orienté vers le désirable qu'on ne peut alors se déprendre de cette orientation, et à l'occasion d'une façon si compulsive que le désirable tourne à l'aigre et devient lui-même un facteur d'encombrement.

De ce faire-sens se dégage éventuellement ce dont le sujet n'arrive pas à faire sens, ce qui se présente comme énigmatique: l'imminence des catastrophes ou encore le temps qui passe avec ses effets d'ennui, d'inhibition, de précipitation.

Le sujet, une fois que cet appareil de langage a été placé dans sa bouche, met à l'épreuve ce qu'on peut appeler ses catégories - les catégories qui organisent son expérience et précisément le sens de son expérience, c'est-à-dire ses catégories discursives.

Voilà qu'il va être mis dans l'obligation de constater, par exemple, que ses catégories discursives sont incomplètes, que l'ensemble qu'elles forment n'arrive pas à couvrir l'ensemble de son expérience ou de sa vie, qu'il y a précisément des zones qui ne se laissent pas saisir dans ses catégories discursives. Et c'est un pas de plus que de s'apercevoir que, dans tous les cas, ses catégories discursives forment un ensemble incohérent, inconsistant. Elles lui permettent - et au moins peut-il parfois s'en apercevoir - de dire au moins une fois tout et n'importe quoi.

Il y a ainsi des phénomènes de son expérience qui sont pour lui inclassables, entre, par exemple, le bon et le mauvais, entre l'agréable et l'horrible, ou même simplement entre l'agréable, le convenable et l'inconvenant. Sur une face, ça ne convient pas du tout, et, sur une autre, ça ne convient que trop bien. La notion de cet ensemble incohérent et inconsistant de ces catégories discursives, c'est ce que nous écrivons A barré.

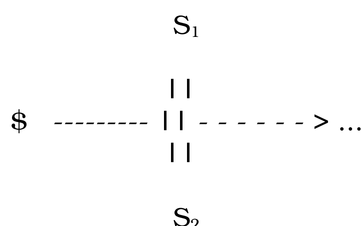
A expliquer l'analyse à quelqu'un qui n'en a jamais fait l'expérience, on dirait qu'elle consiste à mettre un individu en relation avec ses mots à lui. Pas ceux de l'analyste. Ces mots à lui! Ses mots à lui, c'est-à-dire ses idiolectes, ses expressions qui lui sont propres. Au fond, c'est ce qui inspire l'idée de définir le sujet par sa relation au signifiant:

$\$ <> S_1$

Ca pourrait s'écrire ainsi sauf que nous tenons pour acquis que le signifiant lui-même est défini par une relation à l'autre signifiant:

$\$ <> S_1 – S_2$

Ca comporte que le sujet dont il s'agit, celui que nous faisons surgir dans l'analyse, n'a de relation avec sa vie, avec les objets de son existence, avec ses dents, avec tout ce qui pour lui est de l'ordre de la référence, que par le biais des signifiants. Cette obligation d'en passer par les signifiants pour avoir relation avec la référence même de son existence, on pourrait l'écrire ainsi, en situant le sujet au coin d'un tableau où l'axe signifiant s'interposerait par rapport à une référence devenue problématique:



Le sujet a à passer par l'usage du langage dans la parole pour avoir accès à la référence.

J'ai noté tout à l'heure, en prenant le thème de *être en relation*, que c'est d'abord le signifiant qui est en relation avec un autre signifiant et que, à cet égard, définir le sujet par être en relation avec le signifiant est déjà une relation qui redouble la première. Il y a déjà une première relation qui est que le signifiant ne vaut que pour un autre signifiant.

Ajouter à cette définition du signifiant que le signifiant représente le sujet, c'est bien ce qui fait voir tout de suite que le sujet est une ombre du signifiant, un double, une hypothèse supplémentaire. C'est, au fond, définir le sujet par sa transcendance. Transcendance veut dire dépassement dans la relation de quelque chose vers quelque chose d'autre. A cet égard, ce sujet du signifiant, on peut dire qu'il existe en transcendance par rapport au signifiant.

J'imagine que Lacan a emprunté ça à Heidegger. J'imagine qu'il l'a emprunté à cet écrit de Heidegger qui suit presque immédiatement *Etre et temps*, qui s'intitule *L'Etre essentiel d'un fondement ou raison*, et qui commence d'ailleurs par l'évocation des quatre causes d'Aristote. J'imagine que Lacan a emprunté à Heidegger puisque, à cette date, ce dernier ne voit pas de mal à repenser le sujet à partir du *Dasein* et à définir précisément ce que veut dire être un sujet par exister en transcendance.

La transcendance, dans cette acception, ne renvoie pas à la divinité. Elle ne renvoie pas à l'infini. Au contraire, elle est une propriété de la finitude. Elle comporte précisément que pour tout sujet, il y a du déjà-là. C'est dans cette mesure même qu'une connaissance subjective ne peut pas se donner à elle-même les choses à quoi elle se rapporte. Elle doit au contraire se laisser donner les choses comme déjà existantes. C'est ce qui fait, chez Heidegger, la thématique de l'ouverture. L'ouverture, par quoi il définit le statut même du *Dasein*, veut dire que ce *Dasein* est jeté dans le monde, qu'il y a du déjà-là, et que ce *Dasein* doit se laisser donner les choses comme déjà existantes. C'est ce que comporte le sujet de Lacan, à savoir que le signifiant est déjà là. Il est déjà là avant même que le sujet ait rapport avec son existence.

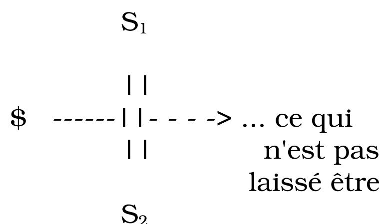
C'est précisément sur ce point que surgit le problème de ce *laisser* qui figure dans l'expression *se laisser donner*. C'est précisément là-dessus que surgit la question du *laisser être - sein lassen*. C'est, si l'on veut, un idiolecte de la langue philosophique de Heidegger, mais c'est précisément un de ceux qui ont retenu Lacan. Ce *lassen* est aussi celui qui est dans la bouche de Schreber quand il parle de son *laissé tombé*, celui qu'il éprouve, dans l'abandon, par rapport à Dieu.

Sein lassen, ça peut avoir à la fois la valeur d'abandonner, se détourner de, ou, au contraire, la valeur d'admettre à l'être. C'est même par le *laisser être ce qui est* que Heidegger définit la liberté, c'est-à-dire non pas comme commencement absolu dans la causalité, mais comme une admission. Nous, nous pouvons dire consentement. La liberté, à cet égard, c'est le consentement à admettre à l'être.

Ne croyez pas que nous sommes là dans la métaphysique ou sinon c'est celle de Freud et de Lacan, puisque c'est précisément sur ce point-là que se pose la question de la forclusion, de la *Verwerfung* comme inverse de la *Bejahung* qui est le *oui* fondamental de l'admission.

Cette *Bejahung* est définie par Freud comme la racine même du jugement attributif, comme "*une condition primordiale pour que du réel, quelque chose vienne à s'offrir à la révélation de l'être*", dit Lacan. Et il précise: *"ou, pour employer le langage de Heidegger, soit laissé être."* Vous trouvez ça page 388 des *Ecrits*.

Ce *laisser être* est celui qui figure dans *L'Etre essentiel d'un fondement ou raison* de 1929 de Heidegger. Vous pouvez y gagner au moins la distinction à faire, chez Lacan, du réel et de l'être. Il y a pour lui équivalence entre *être* et *être symbolisé*. Ce qui vient à l'être se situe sur cet axe S1-S2:



Reste en question ce qui du réel ne vient pas s'offrir à la révélation de l'être, c'est-à-dire ce qui n'est pas *laissé être*, c'est-à-dire ce à quoi le sujet refuse son consentement - ce consentement qui dans le thème du *laisser être* est la définition même de la liberté. Au sens de Heidegger, la liberté n'est pas une initiative. Ce n'est rien qui modifie quelque chose de l'existant. La liberté définie par rapport à l'être, c'est ce qui consent.

Il se produit donc chez Lacan cette scission de l'être et du réel qui ne laisse pas si éclairé ce dont il s'agit avec ce réel, et qui semble comporter, dans la façon dont Lacan détourne Heidegger, que la relation primordiale du sujet est avec le signifiant. Mais serait-elle avec le réel dont il s'agit de savoir ce qui en est laissé être?

Ce réel, est-ce qu'il précède l'être comme symbolisé? C'est ce que semble comporter ce qu'en dit Lacan, à savoir que ce réel est là identique à son existence et n'attend rien de la parole. Ou bien est-ce que ce réel est la conséquence de ce qui n'a pu venir à être? En quel sens est-il d'avant ou d'après le langage?

C'est là que je dis que Lacan à la fois suit et détourne Heidegger. Ce qui conduit la méditation, le chemin de Heidegger ici, c'est la notion que la vérité du jugement, que la vérité prédicative est enracinée dans une relation plus profonde. Si on définit la vérité par la concordance entre la chose et l'intellect, si on la définit par une concordance, c'est-à-dire comme la vérité même d'une proposition, alors il faut que ce qui est se soit déjà avant manifesté. Ca veut dire qu'avant toute détermination prédicative, avant toute détermination attributive, il faut qu'il y ait eu révélation de l'être. Ca veut dire que la vérité dans le langage, ou au moins la vérité de la proposition, est enracinée dans une autre origine, dans une révélation antéprédicative de l'être qui, au fond, n'est pas un jugement.

Freud, suivant Brentano, pose lui aussi qu'il faut une racine avant le jugement d'attribution. Il faut la reconnaissance d'une existence mais, cette reconnaissance d'une existence, il l'appelle un jugement. Ca veut dire que, pour Freud, aller en-deçà de l'attribution ne fait pas sortir de la sphère prédicative. La question est bien de savoir s'il y a ou non de l'antéprédicatif, c'est-à-dire s'il y a ou non de l'antésignifiant.

Est-ce que pour nous, quand nous définissons cette référence petit *a* dans la dimension de la jouissance, la jouissance est antéprédicative ou non?

Ce que Heidegger nomme l'être, c'est ce qui n'est pas encore arrivé au rang de concept et ce par rapport à quoi les élaborations mêmes de la science sont dérivées. C'est pourquoi il définit la transcendance du *Dasein*, c'est-à-dire du sujet, comme un mode d'être préliminaire, antéprédicatif, de l'étant. Ce qu'il a renouvelé avec ce concept même de *monde* recouvre ce qu'est l'existence de l'homme. C'est même en ce sens qu'on peut dire avoir l'usage du monde. Heidegger rappelle la définition que Kant donne de cette expression. Avoir l'usage du monde, c'est avoir part au jeu qui se joue dans le monde. Ou encore c'est la définition que Kant donne, dans son *Anthropologie pragmatique*, du tact dans les affaires du monde: faire en sorte que les autres ne soient pas des inconvénients pour nous. C'est ça le tact dans les affaires du monde. Et Kant y oppose le savoir d'école.

Au fond, le monde, c'est le concept de ce qui intéresse nécessairement chaque homme. La transcendance du *Dasein* vers le monde établit la relation entre le sujet et ce que Heidegger lui-même appelle les partenaires au jeu de la vie. C'est ça qui est en question dans cette affaire ontologique de la révélation de l'être. C'est les relations qu'on établit avec les partenaires au jeu de la vie. Mais quels sont-ils?

Dans la psychothérapie familiale, on ne s'embarrasse pas de *von wessen des Grundes*. Maintenant, les psychothérapeutes, ils sont bénis de ne plus relire Heidegger. Dans la psychothérapie familiale, on a idée que l'on doit amener les partenaires du sujet dans l'expérience elle-même, que les partenaires au jeu de la vie, ce sont les références familiales, et donc on les amène en chair et en os dans l'expérience.

Dans la psychanalyse, on amène, comme partenaires au jeu de la vie, les signifiants, et on dit que toute la famille est là. Les signifiants, ce sont tes partenaires, tes pères et mères. C'est ce que veut dire l'Autre. C'est le lieu,le trésor des signifiants, et quand c'est là, toute la famille est là en même temps. C'est pourquoi on peut, à l'occasion, parler de l'Autre réel et dire que c'est la mère, parler de l'Autre symbolique et dire que c'est le père. C'est parce que les partenaires, ce sont les signifiants. C'est pourquoi on invite le sujet à explorer ce lieu de l'Autre en parlant au lieu de l'Autre, puisque dès que l'on parle, on parle au lieu de l'Autre. Par ce biais, il explorera ce qui fait pour lui révélation de l'être, et puis il tombera, au cours

de cette exploration, sur A barré. Tomber sur A barré, c'est rencontrer le partenaire en tant qu'on ne sait pas ce qu'il veut.

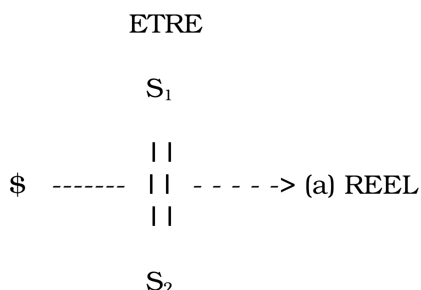
Ne croyez pas que chez Heidegger, l'être comme partenaire ne veuille rien. Il ne faut pas s'imaginer que l'être est foncièrement sage. Dans les textes de Heidegger, vous voyez l'être - et c'est pour ça que ça vous rase d'emblée - simplement dans l'aspect par où il serait là identique à son existence. C'est ce que Lacan dit du réel. Eh bien, pas du tout! Dans la métaphysique où l'on s'occupe des partenaires au jeu de la vie, et d'une façon plus sérieuse que dans la psychothérapie familiale, les philosophes, ceux qui sont placés, si je puis dire, à une certaine hauteur, ont toujours eu la notion que l'être voulait quelque chose. Ca, ça reste le plus souvent illisible dans le savoir d'école qu'on nous fait passer pour philosophie.

Hegel, pour qui le partenaire essentiel du sujet est ce qu'il appelle l'absolu, dit, dès les premières pages de *La Phénoménologie de l'esprit*, que l'absolu veut être auprès de nous. Cela reste illisible dans le commentaire d'école.

Heidegger lui-même a l'idée que ce que veut l'être, c'est se cacher, et peut-être aussi se manifester. C'est ce qui le conduisait - et ça avait enchanté les générations des années 50 qui elles-mêmes aujourd'hui conspuent Heidegger par la même méconnaissance de ce que veut le philosophe - à définir la vérité par le dévoilement, avec le *a* privatif de *alêthéia*, comme ce qui supprime l'oubli ou la dissimulation, puisque l'état foncier de l'être est qu'il se cache. Il faut donc aller le chercher pour qu'il se manifeste.

Ce qui est là présent chez Hegel, dans cette notion de la volonté de l'absolu, ou ce qui conduit à l'occasion Heidegger à parler de l'être comme d'une personne, c'est-à-dire ce qui conduit l'un et l'autre à personnifier l'absolu de l'être - nous ne savons pas situer le désir, et c'est notre tort, autrement que par une personne -, c'est bien qu'il s'agit de savoir qui sont les partenaires au jeu de la vie.

La notion de Lacan, c'est que ce sont les signifiants. Ce sont eux qui nous mènent par le bout du nez. Ce sont eux qui savent ce qu'ils veulent. Il faut situer alors le sort de ce qui est là réservé comme distinct de l'être et qui serait le réel:



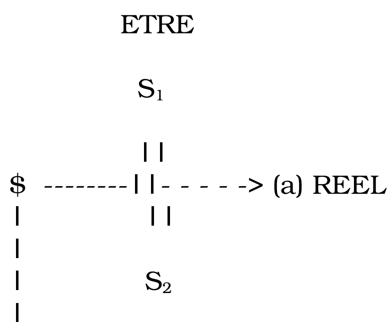
Là-dessus, le chemin de Lacan n'est pas linéaire. Ne pensez pas que Lacan croyait que Heidegger était un petit saint. Pas du tout! Mais ça ne le détournait pas de le lire à la loupe. S'il fallait ne lire que les petits saints dans l'histoire du monde... Enfin, j'y reviendrai.

Quand Lacan s'occupe de ce réel sous le nom heideggerien de *das Ding* - il l'a trouvé dans Freud parce que c'était dans Heidegger -, il veut situer quelque chose d'antérieur à tout refoulement. J'en avais naguère signalé la formule qui est dans *L'éthique de la psychanalyse*. Antérieur à tout refoulement veut dire antérieur à ce qui se produit sur cet axe S1-S2 du langage. Le refoulement se produit sur cet axe du langage.

Le refoulement, chez Freud, est foncièrement dialectique puisqu'il s'accompagne d'un retour du refoulé, puisque le refoulement est ce qui permet de dire tout en ne disant pas. Le refoulement, la *Verdrängung* de Freud, ça pourrait vouloir dire que ça disparaît. C'est pourquoi Freud, quand il commence à s'exercer à employer ce terme, écrit à l'occasion que c'est refoulé mais que néanmoins ça reste dans l'inconscient. Le refoulement est ce qui permet la dénégation.

A cet égard, on peut dire que l'écriture même de $ est une dénégation en tant que telle. Après tout, si on voulait éliminer la lettre S, le plus simple serait de la raturer par un

gribouillis opaque. Si, voulant enlever ce S, je mets une barre, l'écriture $ en elle-même est une dénégation. A cet égard, cette écriture a la valeur de lapsus. C'est une omission mais signifiante. Reste visible, sous la barre, ce qui se trouve ainsi nié. Le trait, la barre veut bien dire qu'il s'agit d'une dénégation et que ça se voit par dessous. Le refoulement freudien n'est pensable que dans cette dimension-là. Alors, quand Lacan nous parle de *das Ding* comme d'un rapport antérieur à tout refoulement, il faut savoir entendre de quoi il s'agit. Est-ce qu'il y a, oui ou non, un rapport direct du sujet à ce réel?



A cet égard, *das Ding* a l'air de pousser à ça, puisque Lacan parle de la Chose comme étant muette.

On pourrait dire, sans doute, que le symptôme est muet, mais le symptôme a structure de langage et c'est pourquoi on peut le faire parler. Mais pour *das Ding*, qui vient à un moment nommer ce réel, est-ce le cas? Ce qui est spectaculaire dans *L'éthique de la psychanalyse*, c'est que Lacan y fait parler *das Ding* après l'avoir dite muette. Il la fait parler mais quand il s'occupe, dans son *Séminaire II*, de l'au-delà du principe de plaisir, qu'est-ce qu'il met en valeur? Il met en valeur l'axe signifiant du principe de plaisir.

Où est-ce que se condense cette lecture du principe de plaisir? Ca se condense dans ses exégèses de *La lettre volée*, c'est-à-dire dans la mise en valeur de l'articulation signifiante de la répétition. Ca se condense d'abord dans les phénomènes qui se passe sur l'axe S1-S2 du schéma.

Lacan, avec ses *plus* et ses *moins*, ce qu'il a tiré d'abord du principe de plaisir, c'est l'automatisme de répétition comme articulation signifiante. Il n'en a pas du tout tiré un au-delà du signifiant. Il n'en a pas du tout tiré - ça brille même par son absence - l'occasion de mettre en valeur le concept de jouissance.

A partir de cet au-delà du principe de plaisir, il a d'abord mis en valeur que le rapport premier du sujet est au signifiant. Il y a trouvé l'occasion de mettre en valeur l'autonomie du symbolique. Mettre en valeur l'autonomie du symbolique, c'est mettre en valeur que le signifiant est là primordialement avant le sujet et que le signifiant est foncièrement ce avec quoi le sujet est en transcendance, et cela au point que Lacan définit essentiellement l'inconscient par le signifiant, comme une phrase qui module les choix d'un sujet.

D'ailleurs, à cette époque, son schéma n'est pas celui que je propose ici. Il est celui qui comporte une interposition imaginaire à l'articulation signifiante qu'il s'agit de rejoindre comme fin du procès. L'articulation signifiante doit se dénuder comme fin du processus analytique.

C'est pourquoi Lacan met en valeur la face *automaton* dans l'au-delà du principe de plaisir. Ce n'est pas du tout la face *tuché*. Ce qu'il met en valeur, c'est la face signifiante, pas la face réelle. C'est pour cela aussi que ce qui est au premier plan dans son introduction à son "Séminaire sur *La lettre volée*", ce n'est pas la cause mais la loi - les lois de la détermination symbolique. Tout le monde est appelé comme à une répétition indéfinie des schémas des *plus* et des *moins*, sans saisir ce qui en est l'essentiel, à savoir que ce qui y est manqué, c'est la fonction de la jouissance.

En 66, au moment où il publie ses *Ecrits*, Lacan fait un ajout qu'on a déchiffré comme une transformation de ses schémas précédents. En effet, c'est une réécriture, mais aucun

commentaire architectural, aucun commentaire de construction ne pourra faire saisir pourquoi cet ajout est là. Il est là pour ajouter la fonction de la cause à celle de la loi. L'ensemble du texte sur *La lettre volée* est fait pour montrer la fonction de la loi signifiante, et l'ajout de 1966 - ainsi que l'ensemble des textes de 66 de Lacan qui organisent son volume des *Ecrits* - est là pour faire valoir où se dessine l'aspect causal. Et ce qui est, dans cet aspect causal, précisément en question, c'est que la clef du principe de plaisir n'est pas l'automatisme de répétition comme articulation signifiante, mais qu'il puisse être forcé du côté d'une jouissance.

La question est de savoir si cette jouissance est antéprédicative, c'est-à-dire de savoir si le principe de plaisir est premier, ou bien si elle est postprédicative. C'est ce que Lacan nous fait découvrir quand il se pose la question de la bonne façon - et, à cet égard, *L'éthique de la psychanalyse* réécrit *Le Séminaire II* -, c'est-à-dire en nous disant qu'il faut bien différencier le refoulement et la défense, et que si le refoulement comme concept freudien concerne le signifiant, la défense concerne la jouissance.

Je ne vais pas vous laisser en suspens sur ce point. Il est clair que Lacan, la jouissance, il la fait parler. Il la fait parler dans son *Ethique*, quand il nous montre en quoi *das Ding* peut se présenter comme une trame signifiante pure - ce qu'est précisément l'impératif catégorique de Kant. La jouissance est si peu muette qu'elle peut être strictement équivalente à la loi morale.

Ca veut dire quoi? Ca veut dire que la loi morale répercute, dans son exigence infrangible, l'exigence même de la pulsion. Ce qui se fait entendre et se tend à l'extrême dans l'impératif moral, c'est l'exigence même de la pulsion. Heidegger lui-même, après son *être pour la mort*, découvrait l'*être en faute* comme aussi fondamental. C'est un *être en faute* qui conduit le sujet chez l'analyste autrement que chez le dentiste, il l'y conduit pour avouer.

Pour ne pas vous laisser en suspens, je dirai que le principe de plaisir n'est nullement antérieur au langage. La valeur de l'automatisme de répétition est d'indiquer que pour le sujet la jouissance est toujours marquée du signifiant. C'est pourquoi là où il voulait ressaisir la jouissance, il ne retrouve que son signifiant. C'est ça la jouissance permise à qui parle comme tel. C'est la jouissance qui fait obstacle à ressaisir celle qui serait effective et dont Freud a prescrit le destin avec l'objet perdu. A la semaine prochaine.

Si je reviens avec insistance sur Heidegger, ce n'est pas en raison du débat qui fait rage autour de son nom, même s'il est quand même pour quelque chose dans mon insistance. Ce débat, on pourrait le formuler par le titre de Diderot: Est-il bon? Est-il méchant? Ce débat est utile. Il est utile pour avoir pensé l'histoire de la philosophie à une profondeur inégalée de notre temps, c'est-à-dire qu'on a, sur les auteurs de la tradition philosophique, mis en valeur et construit des articulations qui avaient échappées aux exégètes, en particulier - et c'est ce que j'avais évoqué au début de cette année - sur Kant et sa théorie de la causalité.

Mais Heidegger est aussi - et que ça plaise ou non, c'est un fait - inscrit dans l'enseignement de Lacan. A de nombreux tournants de cet enseignement, un débat avec Heidegger se poursuit en contrepoint. Il n'est pas difficile de montrer comment la lecture des textes les plus récents de Heidegger induisait Lacan sur des pistes. On ne peut donc faire l'impasse sur Heidegger.Il figure éminemment parmi les références de Lacan.

J'ai rappelé, la fois dernière, l'expression que Heidegger forge à partir de Kant: "les partenaires au jeu de la vie." Eh bien, il s'agit de savoir aussi quels sont, pour la psychanalyse, ses partenaires. Les partenaires avec lesquels Lacan joue la partie de la psychanalyse, c'est la science et c'est aussi la philosophie. Sans doute, lorsqu'on saisit la psychanalyse au niveau clinique, y a t-il lieu de jouer la partie avec la psychiatrie et nous n'y répugnons pas. Mais lorsque la psychanalyse est saisie au niveau de son savoir, elle doit jouer sa partie avec la science. Et lorsqu'elle est saisie au niveau de l'éthique, elle doit la jouer avec la philosophie.

C'est rappeler que la psychanalyse comme pratique ne peut nullement se réduire à un savoir-faire avec l'Autre comme patient. L'accent que j'ai été conduit à mettre sur la clinique n'est certainement pas fait pour que l'on rabatte la psychanalyse au rang d'une technique. D'où le rappel, qui a été fait depuis de nombreuses années, de la connexion de la clinique et de l'éthique. L'éthique surplombe la clinique et se la subordonne.

Il y a lieu de ne pas oublier que le début même de l'enseignement de Lacan, en 53, s'est annoncé explicitement comme une restauration de la vraie valeur de la psychanalyse qui s'était alors dégradée en technique. Il en va de même pour la pratique du contrôle dans la psychanalyse. Définir le contrôle au niveau de la technique est également une dégradation de la pratique, même si le contrôle comporte un tel aspect technique. Ce qu'il y a lieu de contrôler, c'est le niveau auquel un psychanalyste définit son partenaire, ou bien à quel niveau un analyste dans sa pratique se définit lui-même comme partenaire. Comment joue-t-il la partie analytique? Avoir une réponse à cette question conditionne qu'il soit en mesure d'apporter à l'Autre les réponses qui s'imposent, qui font effet à un moment donné.

C'est la même question que celle de savoir avec qui on veut que la psychanalyse joue sa partie. La joue-t-elle avec d'autres pratiques thérapeutiques? Sans doute, mais elle la joue, chez Freud et chez Lacan, avec la science et la philosophie. Il ne faudrait pas croire qu'elle pourrait durer dans son inspiration initiale si elle cessait de jouer cette partie-là.

Au cours de ce second semestre, j'ai été amené à faire, en d'autres lieux, des interventions que j'espérais, à un moment ou à un autre, pouvoir glisser ici afin de rétablir le fil que je suis. Mais en fait, puisque nous sommes maintenant à Pâques, il va falloir que je laisse ça derrière moi.

Je rappelle pour mémoire que dans le fil que je suis, j'ai fait une place à Heidegger. C'était dans un lieu suffisamment écarté pour être à peu près tranquille, à savoir la ville de Liège en Belgique. J'y avais fait valoir que le fameux être pour la mort se complémente aussitôt de l'être en faute ou de l'être en dette. C'était des Journées sur la culpabilité et ça rendait approprié de mettre l'accent sur cet être en faute ou en dette, qui a été occulté par la célébrité de l'être pour la mort. Ca nous indique que le manque-à-être a deux valeurs distinctes, qu'il se répartit sur deux versants, et qu'il est, sur le deuxième, à un niveau qui est proprement celui de la jouissance.

Il était notable que Heidegger fasse sa place, dans son analytique du Dasein, à la voix intérieure. On lui donne des formules différentes dans les philosophies mais elle se rapporte foncièrement à cet être en dette ou en faute qui conduit le sujet à vouloir se transformer, à vouloir transformer ce qu'il est. C'est par là, aussi bien, que j'aurais pu introduire ce que j'ai

rappelé à un colloque sur la voix qui, lui, s'est tenu dans la région parisienne. Mais je laisse ça derrière moi, et je vais reprendre ici une intervention que j'ai faite dimanche dernier à Barcelone.

Bien que le point de départ de cette intervention soit très différent de ce dont il s'agit ici, ça ferait tout de même manque dans le fil de ce que je suis si je ne le reproduisais pas ici. J'avais d'ailleurs corrigé le titre de ces Journées pour ma propre intervention, afin de l'inscrire précisément dans la continuité de ce que fais ici, et comme je n'ai pas eu le temps de dire là-bas tout ce que j'avais à dire, ça va me permettre de poursuivre.

Le titre de ces Journées était "Los padres dans la direction de la cure". Los padres, c'est à la fois les parents et aussi bien les pères. Ce sujet, que nos amis espagnols avaient accepté, a paru surprenant et j'ai dû le motiver. Ils ne m'avaient pas dit tout de suite que ça leur paraissait surprenant et je n'ai motivé ce titre qu'à la fin du colloque. J'aurais aussi bien fait de le motiver il y a un an, ça aurait clarifié l'orientation des choses.

Avant d'en venir aux padres, aux parents que l'on trouve surprenant de retrouver dans la direction de la cure, je voudrais faire une petite mise au point sur ce que j'ai rappelé, la semaine dernière, du laisser être heideggerio-lacanien. Comme je n'ai pas pu relire la dactylographie de ce cours, je ne suis pas sûr que j'ai attribué ce terme à l'ouvrage exact de Heidegger où il s'inscrit. L'analyse du laisser être ne se trouve pas dans "Von wesen des Grundes" mais dans l'opuscule intitulé l'Essence de la vérité, de 1954. Il n'y a pas de doute que c'est là la référence de Lacan quand il évoque en termes propres ce laisser être heideggerien. C'est là une correction que je voulais faire.

L'essence de la vérité, pour Heidegger, c'est la liberté, et une liberté qui n'est pas une causalité. Par là, Heidegger s'oppose clairement à Kant qui pense la liberté comme une autre causalité par rapport à la causalité que reconstitue la science comme étant l'ordre du monde - la chaîne ininterrompue des causes et des effets. La liberté, pour Kant, s'en distingue mais comme une causalité d'un autre type, c'est-à-dire comme une causalité inconditionnée, comme une causalité par liberté. Par là-même, c'est bien la chaîne causale qui reste là sa référence.

Quand Lacan, sur la forclusion, détermine en définitive un acte du sujet qui envoie balader l'imposture paternelle, il est clair qu'il semble faire du sujet l'agent d'une autre causalité qui s'appelle la liberté.

Il distingue Heidegger par un autre point encore. Ce que Heidegger nomme le monde a le statut de l'antéprédicatif, de l'antéconceptuel, de l'antésignifiant. Le structuralisme de Lacan, et le structuralisme comme tel, c'est la négation de l'antéprédicatif. Ca fait que la question se formule dans les termes suivants: est-ce que le sujet laisse être le signifiant ou non? C'est là que se trouve le refus du sujet comme principe de la forclusion. La forclusion, à cet égard, c'est le contraire, l'inverse de l'ouverture - de l'ouverture, non pas à l'être, comme s'exprime Heidegger, mais au signifiant.

Il est clair que Lacan en est venu à inverser ce qui encore, dans sa "Question préliminaire", renvoie à un laisser être le signifiant ou non. Il a inversé cette position et ça transforme évidemment la question même de la forclusion. Il a inversé cette position en celle-ci: savoir si le signifiant laisse être le sujet. Cette remarque à elle seule indique ce qui doit être réajusté du concept même de forclusion. Le concept de forclusion tel qu'il est exposé dans la "Question préliminaire" de Lacan, doit être réajusté si l'on tient compte de la priorité du signifiant sur le sujet.

La question est de savoir si la chaîne signifiante déterminante pour un sujet se prête ou non à assurer la représentation du sujet, c'est-à-dire si le couple S1-S2 comporte ou non un espace, un intervalle nécessaire à la représentation du sujet. C'est exactement en ce point que la question de l'holophrase s'inscrit, puisque ce qui est désigné par ce terme est une chaîne signifiante qui ne laisse pas place à l'effet sujet, qui ne permet pas la représentation du sujet. Mais, pour formuler les choses ainsi, il faut déjà être dans l'espace où c'est le signifiant qui a à laisser être le sujet.

Cette considération n'est pas une mauvaise introduction aux parents dans la direction de la cure, et ce pour une simple raison - et là j'anticipe sur ce que j'ai amené -, à savoir que le couple S1-S2 est éminemment une représentation signifiante du couple parental. Il est clair que Freud cherche la formule déterminante pour le statut du sujet en termes parentaux, et plus largement en termes familiaux.

Je reprends là les notes de dimanche. J'ai pu constater qu'il y a ici assez peu de personnes qui étaient là-bas et je me permets donc de reprendre ces notes. Ce qui est distrayant, c'est qu'elles sont, là, devant moi, en espagnol, mais ça ira.

Là-bas, j'ai commencé par un court-circuit que j'avais déjà présenté la veille dans une discussion informelle et qui visait à replacer les parents dans l'espace où on les rencontre, c'est-à-dire la famille. La famille, c'est un ensemble de relations biologiques mais qui sont sublimées par la relation sociale. Ce point de vue, loin d'être étranger à la psychanalyse, est tout à fait fondamental. Avec les moyens du bord qu'il avait à l'époque, quand il a eu à traiter des complexes familiaux, Lacan a commencé par Durkheim, c'est-à-dire par le rapport du biologique au social comme étant un ordre de réalité propre. Cette réflexion sur l'essence du social est présente chez Lacan jusqu'à son élaboration des quatre discours comme lien social.

N'imaginons pas que, dès que nous prononçons cet adjectif, nous sommes dans la sociologie. Ou alors c'est une sociologie qui comporte la psychanalyse elle-même - le discours de l'analyste comme lien social. Après tout, ce que veut dire le social ici, c'est le rapport à l'Autre. Ca comporte que le rapport à l'Autre est fondamental pour toute définition de "l'homme", c'est-à-dire pour toute définition du sujet.

Au moment où il a commencé son chemin, dans la psychiatrie déjà, quand Lacan dit le social, ce qu'il vise c'est une première façon d'approcher, de mettre en question le rapport à l'Autre comme originaire pour le sujet. Evidemment, ce rapport ne sera jamais tant originaire que quand on arrive au point de donner au signifiant priorité sur le sujet. Ca serait dire que le social anticipe sur ce qu'on croit être l'individuel.

Il ne nous vient pas à l'idée de nier la base biologique de la famille - nous ne sommes pas des idéalistes - mais il y a, en même temps, sur ce support, une institution sociale qui est variable selon les civilisations et selon les époques. Ce que nous appelons le père et la mère est évidemment dépendant d'une tradition. Ce que Lévi-Strauss a montré dans ses Structures élémentaires de la parenté, c'est précisément, dans ce qu'on appelle les civilisations primitives, que le social a comme cellule matricielle le familial, les lois de la famille qui comportent en particulier l'échange entre les familles.

Eh bien, quand on parle des parents dans la direction de la cure, il s'agit du déplacement d'un lien social dans un autre. Il s'agit, si je puis dire, d'un déplacement des structures élémentaires de la parenté aux structures élémentaires de la psychanalyse.

On comprend pourquoi Lacan est entré dans la psychanalyse avec ses Complexes familiaux, c'est-à-dire par Durkheim qui est - je le dis pour ceux à qui cet auteur peut paraître lointain - le maître de la sociologie française. On comprend comment quelqu'un qui est entré dans la psychanalyse avec Durkheim était au fond tout à fait disposé à être commotionné par l'apparition du livre de Lévi-Strauss sur les structures élémentaires de la parenté. C'est tout de même ce livre de Lévi-Strauss, et ce qui va avec comme structuralisme, qui a été le déclencheur théorique de l'enseignement de Lacan à partir de 1953. De même que Kant pouvait dire que c'était Hume qui, avec sa mise en cause de la causalité comme a-conceptuelle, l'avait réveillé de son sommeil dogmatique, on peut dire que c'est Lévi-Strauss qui a réveillé Lacan de son rêve phénoménologique. C'est, bien sûr, un point de passage obligé pour aller jusqu'à la structure du discours analytique.

Je peux ajouter ici une petite parenthèse que j'ai faite à Barcelone sur les rapports de parenté qu'il y a entre la parenté et la psychanalyse.

Au fond, les deux liens sont fondés tous les deux sur une interdiction de la relation sexuelle. Les transgressions qu'il peut y avoir ne font que mettre davantage en valeur cette interdiction. C'est un fait que l'histoire de la psychanalyse est obsédée par les questions de filiation. Et d'ailleurs, on peut parler de la fin de l'analyse en termes de nouvelle naissance, de renaissance du sujet. Comme s'il y avait, dans l'analyse, une mort imaginaire du sujet et une nouvelle naissance. Ce sont des métaphores qui sont celles de Lacan. On peut même dire que le cours même du délire du président Schreber obéit à cette logique qui passe par un moment de mort du sujet et par une renaissance dans le consentement à la volonté divine, si pervertie soit-elle. Le sujet renaît à nouveau sous les espèces d'une femme-à-venir pour le coït divin, c'est-à-dire avec un "Que ta volonté soit faite".

Pour ce qui est de la naissance, on peut distinguer la naissance biologique qui doit être sanctionnée par une naissance dans le lien social: la déclaration, la prédéclaration du produit, et sous quelles espèces, sous quels noms. Comme on nous laisse un petit peu le

choix là-dessus, on s'aperçoit du caractère arbitraire de la chose. Donc, une naissance biologique et une naissance dans le lien social du maître.

Il y en a un certain nombre qui ne sont pas contents de ces deux naissances et qui en veulent une troisième à l'intérieur du lien social de l'analyse. Ils veulent renaître, et renaître suppose en effet un mourir à soi-même qu'on traverse dans une analyse suffisamment poussée. On traverse une mort à soi-même, le moment où l'on n'est plus chez soi en soi. On traverse un moment, et pas qu'un seul, de Unheimlichkeit dans l'expérience analytique.

Il arrive que ça donne un analyste qu'on pourrait dire born again, comme les sectes protestantes américaines les multiplie - on a pu constater les divers condamnés dans les procès américains, se dépêcher, avant de comparaître devant leur juge, de renaître à nouveau, de telle sorte qu'on peut les condamner mais qu'on ne condamne jamais que ce qu'ils ont été.

Alors, l'analyste, le born again, il entre, en effet, dans une nouvelle famille, la famille analytique, qui a beaucoup de rapports avec la famille des Atrides. D'ailleurs, je le faisais valoir là-bas et ça avait l'air de dire quelque chose aux auditeurs. C'était des Journées nationales et il y en avait qui venaient du nord, du sud, et, bien sûr, ils ont dû négocier leur venue avec leur famille. Ce n'est pas simplement, quand il s'agit de la psychanalyse, un conflit entre l'existence qui serait privée et les obligations du travail de l'existence publique. En fait, pour les analystes, c'est comme s'il y avait deux types d'existence privée, deux familles qui sont en conflit. Le groupe, la communauté analytique est aussi une famille à sa façon.

Comme ces Journées en Espagne se plaçaient sous l'égide de la Fondation du Champ freudien, je n'ai pas pu ne pas signaler ce trait, à savoir que l'Association internationale créée par Freud s'est formée autour de la famille de Freud, de la famille biologique ou naturelle et de la famille adoptive, et que le réseau de l'enseignement de Lacan qui s'appelle la Fondation du Champ freudien s'est aussi formé autour de la famille de Lacan. C'est comme si l'histoire de la psychanalyse bégayait. S'il y a une répétition, on peut se demander de quel côté est le tragique et de quel côté est le comique. Mais savoir cela n'enlève rien à l'efficacité de la loi inconsciente qui est là à l'oeuvre.

Evidemment, ce qu'on espère, c'est que cette Fondation du Champ freudien, qui s'étend maintenant, n'oubliera pas qu'elle est née comme une résistance à l'orthodoxie, et non pas seulement comme une résistance à l'orthodoxie des autres, ceux de l'autre famille, celle de Freud. Ce n'est pas seulement une résistance à l'orthodoxie de la famille Freud, mais une résistance à ce qui pourrait être notre propre orthodoxie, c'est-à-dire à l'orthodoxie de la famille Lacan qui pourrait surgir si on entendait réduire un enseignement, celui de Lacan, à l'oeuvre d'un auteur. Je ne me suis pas étendu davantage sur ce sujet délicat. Il suffisait de l'avoir signalé et on peut d'ailleurs vérifier que ça n'empêche rien.

Alors, si on revient à l'espace social de la famille, on peut dire que c'est là qu'on y rencontre les parents avec l'interdiction de les rencontrer sexuellement - interdiction qui va très loin dans l'inconscient. J'avais appelé ma conférence: "Observations sur pères, parents et causes". On constate en effet, dans la psychanalyse, le rôle de l'observation des parents et précisément le rôle - je l'avais déjà signalé ici - de l'observation des organes génitaux qui est tout à fait fondamental en même temps que surprenant.

Si on se réfère à "L'homme aux loups", on peut voir que tout le cas est centré par Freud sur l'observation de l'acte sexuel entre les parents - acte sexuel comme traumatisme qui, une fois repris après coup dans le rêve des loups, détermine le destin de la libido pour ce sujet. C'est là que surgit la castration comme problème. C'est de ce cas qu'on peut apprendre en quoi le sujet ne peut pas se résigner à la castration de la mère comme manque de pénis, et en quoi, de là, il ne peut se résigner à la sienne propre comme symbolique.

Les observations du sujet sur les parents, sur l'acte sexuel, sur les génitoires, sur les significations ou les signifiants du désir de ses parents, sur les signes de leur jouissance, ont une importance fondamentale sur le fond de l'interdiction sexuelle. Si on écrit la famille comme un ensemble d'objets, on peut dire qu'ils sont barrés comme objets sexuels et que, dès lors, il s'agit pour le sujet de trouver ses objets à l'extérieur de cet espace. Ce que Lévi-Strauss appelle les structures élémentaires de la parenté, c'est un ensemble de règles très contraignantes qui s'appliquent aux choix de ces objets à l'extérieur de la famille, et qui comportent comme première loi que, ces objets, il faut les trouver à l'extérieur de la famille.

Les structures élémentaires de la parenté élaborent les conditions algébriques du choix d'objet.

Eh bien, de la même façon, on peut dire que Freud s'efforce dans les cas qu'il traite, de faire apparaître les conditions très précises qui déterminent le choix érotique de l'objet. Cette condition déterminante du choix d'objet, c'est ce qu'il appelle la condition d'amour. Evidemment, amour doit être ici entendu avec toute sa force pulsionnelle.

Cette condition, Freud la met précisément en valeur à propos de l'Homme aux loups où le choix d'objet se fait compulsivement. A partir du moment où les conditions se trouvent réunies pour un objet donné dans la réalité, à savoir une femme à quatre pattes en train de travailler à une tâche humble, le sujet tombe aussitôt amoureux.

J'ai apporté ce texte de "L'homme aux loups" où le terme que Freud emploie pour compulsion est le Zwang. Ca opère avec un caractère de contrainte sur le sujet. "Il faisait, dit Freud, une promenade à travers le village et il vit, au bord de l'étang, une jeune paysanne agenouillée, occupée à laver du linge dans l'étang. Il s'éprit de la blanchisseuse instantanément et avec une violence irrésistible, bien qu'il ne put pas encore voir son visage du tout."

On voit là ce que Freud vise quand il parle de la condition d'amour. C'est vraiment une formule de l'énamoration qui agit avec le caractère même de l'automatisme de répétition, avec le Zwang de l'automatisme de répétition. Evidemment, il peut y a avoir, à l'occasion, des choix d'objets dédoublés. C'est ce que Freud a examiné dans le ravalement de la vie amoureuse de ce sujet.

En quoi Freud corrige-t-il le schéma lévi-straussien? C'est qu'il montre que ce sont les objets qui sont situés dans l'espace familial qui sont investis de façon primaire par la libido au sens sexuel. Ce sont des objets familiaux comme interdits qui sont libidinalisés de façon primaire. Ca nous indique déjà la connexion qu'il y a entre la jouissance et l'interdiction.

La clinique de Freud est faite pour nous montrer - et il ne faut pas croire que Lacan invalide ceci en quoi que ce soit - que c'est dans le sein de la famille que s'élaborent, pour un sujet, la ou les conditions d'amour qui seront déterminantes de son choix d'objet. Je trouve quand même insensé que nous en sommes au point que si on avait mis comme titre pour ces Jour- nées: "L'Autre, le savoir et la jouissance dans la direction de la cure", tout le monde aurait dit bien entendu, et que maintenant, quand on donne un titre comme "Les parents dans la direction de la cure", ce soit la surprise générale. Ca indique qu'il n'est pas mauvais, dans le ronron de notre vocabulaire, de saisir où se fondent l'Autre, le savoir, la jouissance, et le reste.

J'avais ajouté une notation en passant, à savoir que ce qui est justement souvent omis dans la problématique de l'entrée en analyse, c'est la question de l'objet. On parle du transfert à la psychanalyse en tant que telle, de la rencontre avec le sujet supposé savoir, mais il y a aussi, plus secrète, la question du choix de l'analyste comme objet particulier, c'est-à-dire celui-ci et pas un autre, et qui est déterminé par la présence de traits qui font partie de la condition inconsciente d'amour.

Ca veut dire que ce choix d'un analyste est déjà dans un rapport certain, même s'il ne peut être qu'anticipé, avec la condition d'amour. A cet égard, ce sont des facteurs que l'analyste doit connaître, à l'occasion pour les soustraire à la direction de la cure, ou bien pour les utiliser.

L'analyste doit réduire son désir à un x, c'est-à-dire son énonciation ou ce qu'il veut dire comme x, mais il doit encore rendre énigmatique sa jouissance. A cet égard, la jouissance de l'analyste, c'est seulement celle que lui transfère le patient. Dans le discours analytique lui-même et dans la séance analytique elle-même, le patient transfère à l'analyste dans le moment même où il jouit en train de parler.

Ca nous indique bien le statut de la jouissance de l'Autre, à savoir que foncièrement, par une raison de structure, cette jouissance de l'Autre est muette. La structure même du discours analytique est faite pour faire valoir cela, pour le dénuder. Alors, quand on parle de la jouissance féminine comme jouissance de l'Autre, on peut dire, pour rire comme Lacan, que malheureusement les femmes n'en disent pas grand chose de convaincant. Mais il y a à ça, évidemment, une raison de structure qui tient à la corrélation entre la jouissance de l'Autre et le mutisme. Ca se lie à cette nouveauté qui a été introduite par Freud comme étant l'analyste - l'analyste qui est un nouvel objet offert à l'amour. C'est un objet offert à

l'amour pour permettre d'élucider la formule même de la condition d'amour et, par là, d'élucider la position du sujet au regard de la jouissance.

Si on pense à cette condition d'amour en tant qu'elle est élaborée au sein de la famille, il faut voir qu'elle tient - c'est l'exemple de "L'homme aux loups" - toute sa force compulsive du Zwang de la scène originaire, c'est-à-dire de l'acte sexuel des parents. Ce qui détermine la formule de la condition d'amour, c'est l'acte sexuel entre les parents dont l'influence se trouve éventuellement remaniée par la suite de l'histoire du sujet, mais que Freud, avec une certitude entière, installe à cette place de cause. Il installe l'acte sexuel entre les parents à cette place de cause. C'est à partir de là que surgit la condition d'amour qui va gouverner tous les choix érotiques du sujet.

Ca a conduit Freud à s'interroger pour savoir si cette observation de la scène primitive avait bien eu lieu ou non. Il a d'abord été, vous le savez, catégorique, puis ensuite il en a douté. Les analystes, après, se sont partagés sur le fait de savoir si la cause de la névrose ne serait pas d'avoir laissé, dans une trop grande proximité des parents, les enfants qui auraient pu ainsi être exposés à des scènes traumatisantes.

Mais en quoi y a-t-il traumatisme? C'est être tout à fait fidèle à Freud que de dire qu'il n'y a traumatisme qu'après coup, c'est-à-dire qu'en rétroaction avec un second terme. Ce n'est pas en tant que telle que la pure observation serait traumatisante, elle est traumatisante après coup. Je l'ai déjà fait valoir ici: ce qui est pour Freud théorisé comme traumatisme l'est ensuite par Lacan comme une détermination de structure.

Qu'est-ce que c'est, ici, la détermination de structure? C'est que cet acte sexuel, cette relation sexuelle entre les parents, le sujet ne peut la traduire en termes de rapport sexuel. Il ne peut pas en faire une véritable formule. Au fond, la seule chose qui vaudrait la peine d'être observée chez les parents, ce serait le rapport sexuel, s'il existait. Ce qui est, chez Freud, traumatisme est, chez Lacan, axiome. L'axiome il n'y a pas de rapport sexuel veut dire aussi que la sexualité est toujours traumatisante.

Mais disons que c'est encore plus compliqué que ça. Il faut que cette scène primitive soit traduite en terme de castration. Au fond, ce qui est le codage de cette relation - c'est là-dessus que Freud s'oriente -, c'est qu'elle doit être codifiée, dit-il, en terme de pénis, et, comme il s'agit de code, on peut dire que pénis ici vaut comme symbole, c'est-à-dire ce que nous appelons le phallus, c'est-à-dire le pénis en tant qu'élément d'un code.

Ce qui devrait ressortir - Freud le dit très clairement - de la relation sexuelle entre le père et la mère, ça devrait être le savoir de ce que c'est qu'un homme et de ce que c'est qu'une femme. C'est bien par là que l'on peut faire valoir ce thème des parents dans la direction de la cure. C'est en réfléchissant sur la relation qu'il y a entre la relation père-mère et la relation homme-femme.

Nous savons depuis Freud que le phallus est, pour les deux sexes, précisément une condition de sexuation ou de sexualisation pour le sujet. C'est là qu'il y a cette surprise qu'on a quand Lacan dit que le sujet, en un certain sens, choisit son sexe. C'est ce qu'il appelle la sexuation. Le sujet peut choisir sous quelle formule sexuelle il s'inscrit. On trouve ça un peu excessif, mais dès le début de la psychanalyse, et même avant par l'observation psychiatrique, on s'est tout de même aperçu qu'il y avait, pour des sujets, un sexe biologique et physique, et puis qu'il y avait ce qu'on appelait un sexe psychique.

Bien que la famille soit basée sur des relations biologiques, ça n'empêche pas qu'elle soit une institution sociale. Eh bien, il en va de même pour le sexe. Le sexe, bien sûr, a des conditions biologiques, mais on admet très bien qu'il doive être socialisé. Quand on parle de sexuation ou de sexualisation, ça indique que doit se réaliser une implication subjective du sexe. Et la castration est ce qui permet l'implication sexuelle,l'implication subjective du sexe. Ca dit bien que dans le champ où nous sommes, le choix n'a de sens qu'en relation avec la contrainte d'une condition. Ca va ensemble. Le thème du choix d'objet et le thème de la condition d'amour vont ensemble

C'est au fond ce que Lacan met en valeur quand il parle de choix forcé. Il réunit en une seule expression le doublet freudien de la condition d'amour et du choix d'objet. On peut dire alors qu'une condition d'amour est particulière à un sujet, c'est-à-dire que c'est ce qui tient lieu de rapport sexuel dans l'espèce humaine. Dans les espèces animales, il y a un rapport sexuel au niveau de l'espèce. Dans l'espèce humaine, on peut dire, au contraire, que le rapport sexuel est particulier à chacun et non pas à l'humanité en tant que telle.

Au fond, qu'est-ce que c'est, là, la condition d'amour? C'est la formule de la relation du sujet à la jouissance et, en ce sens, elle est équivalente au fantasme fondamental et mérite de s'écrire ($ <> a). A cet égard, on peut faire valoir que le fantasme comme rapport - il y a dans ce mathème un rapport qu'on n'ose écrire - n'est pas un rapport sexuel. Ce n'est pas un rapport sexuel puisque ce n'est pas un rapport avec l'Autre sexe en tant que tel. C'est un rapport proprement pervers. Ce n'est pas un rapport entre l'homme et la femme.

Le seul rapport où entreraient l'homme comme signifiant et la femme comme signifiant, le seul rapport que le sujet puisse rencontrer, ça pourrait être - c'est ce que Freud attendait - le rapport sexuel entre père et mère. C'est pourquoi Lacan pouvait dire que le rapport sexuel, qui n'existe pas, existe seulement dans la famille, entre les parents ou avec les parents, et cela évidemment sous une forme particulière, sous la forme d'une formule contraignante particulière à un sujet.

Toute la question est alors de savoir s'il s'agit d'un rapport sexuel. S'agit-il d'un rapport sexuel entre père et mère? S'il y a rapport, est-il sexuel? On peut en douter. Et ce doute-là, c'est le doute du sujet lui-même, pour lequel il paraît régulièrement incroyable qu'il puisse y avoir un rapport sexuel entre les parents. A l'occasion, la révélation de la sexualité parentale peut être signalée comme traumatisante par le sujet lui-même. En tout cas, ça fait l'objet d'une observation minutieuse.

Ce que Freud a constaté et ce qui fait toute l'animation du cas de "L'homme aux loups", c'est précisément que le couple parental ne peut pas fonder le rapport sexuel de l'homme et de la femme - le rapport à la mère faisant bien plutôt obstacle à l'accès à la femme, et le père faisant à l'occasion obstacle à l'accession à l'homme. La femme n'existe pas, mais enfin, si elle existait, ça serait la mère. Ca ne veut pas dire qu'il n'y a pas de rapport entre le père et la mère, ça ne veut pas dire qu'il n'y a pas de rapport au sens que nous donnons à ce terme, c'est-à-dire au sens d'un mathème, au sens d'une formule déterminée, mais, précisément, c'est un rapport qui n'est pas sexuel, c'est-à-dire qui n'est pas superposable à ce que serait la formule de l'homme et de la femme.

Freud, d'ailleurs, essaye de fonder le couple parental en termes d'activité et de passivité: activité du père comme homme et passivité de la mère comme femme. Tout le cas de "L'homme aux loups" tourne autour de la question de savoir à qui le sujet s'identifie le plus vraiment. En effet, dans son choix d'objet, où il faut une femme accroupie comme déclencheur presque éthologique de son instinct sexuel, il est en position active ou supposée telle, il est identifié au père. Mais toute l'analyse de Freud est de montrer comment, plus profondément, dans le fantasme, il est identifié à sa mère. Il y a là un rapport d'inversion entre son identification fondamentale et le rôle viril - toujours soupçonné par Freud d'artifice - qu'il joue dans ses compulsions sexuelles.

Mais activité et passivité - soyons clairs - ne sont que la forme pâle de ce qui doit être formulé en terme de pouvoir, en terme de distribution du pouvoir. C'est là qu'il faut se rappeler que la famille est constituée dans l'espace social, c'est-à-dire dans le lien social du maître. C'est ce qui fait que foncièrement le couple parental est symbolisé à partir du couple signifiant S1-S2, où nous avons, d'un côté, le signifiant maître et, d'un autre côté, le signifiant esclave.

C'est plus joli en espagnol puisque, dans signifiant maître, maître se dit amo et que l'expression chef de famille emploie le même terme: amo de familia. On saisit bien là, en quoi le père se propose comme le signifiant maître de la famille. Je ne me suis pas étendu sur le thème de l'esclavage de la mère puisque ça a été déjà abondamment mis en valeur par le féminisme moderne.

C'est donc sur ce codage extrêmement simple, S1-S2, que peuvent se superposer les signifiants de la castration. De telle sorte que l'on inscrit de ce côté-ci, du côté de S1, l'élément pour lequel ne vaut pas la fonction de la castration, et de ce côté-là, du côté de S2, le ou les éléments pour qui cette fonction opère:

Evidemment, rien n'assure que la fonction de gauche soit, dans telle famille, assurée par la personne du père. C'est bien ce qui oblige déjà à distinguer plusieurs pères, au moins le père réel et le père symbolique. Mais je vous fais déjà remarquer que là est fondé le couple de la mère et de l'enfant par rapport au père, à savoir que l'enfant est du même côté que la mère, en relation au signifiant maître. On peut donc inclure cet enfant du côté de la mère comme S2. Si on écrit alors cet enfant petit *a*, il reste du même côté de la mère par rapport au signifiant maître.

Ce couple signifiant S1-S2, on peut dire que c'est l'analogue de ce que serait le rapport sexuel, sauf que ce n'est pas un rapport sexuel mais un rapport qui est tout entier dans l'ordre du maître. On pourrait dire que c'est un rapport social mais, comme il y a du social dans d'autres discours, il faut dire que c'est un rapport dans l'ordre du maître.

Ceci fait quand même comprendre quelles sont les origines signifiantes de la décadence de l'image paternelle. Ce qui fait problème, c'est que dans la famille moderne, le père réel travaille. Le père qui travaille n'est pas un père adéquat aux nécessités structurales du signifiant maître. Il n'y a pas de doute que la décadence du maître antique, auquel Lacan se réfère d'après Hegel, touche à la généralisation du salariat. C'est en même temps concomitant des progrès, dans notre monde, de la bourgeoisie qui fait à l'occasion de la mère - Lacan le signale en passant - la bourgeoise, la bourgeoise de la famille qui tient les cordons de la bourse et qui, de ce fait, tient dans la famille la place du chef de famille.

C'est là une sociologie un peu rapide et un peu facile, surtout quand c'est dit comme ça, mais ça permet quand même de comprendre qu'il y a un rapport entre cette généralisation du travail du père et le fait qu'il y a la psychanalyse.

L'analyste, lui, au sens de la structure, justement, il ne travaille pas. Il ne travaille pas mais il se met à la place du maître qui fait travailler. Certes, il n'occupe pas cette place comme un maître mais il se met à cette place. Il réalise cette condition de gagner sa vie par sa présence en produisant la manifestation de son être. Evidemment, il faut qu'il fasse quelques autres choses avec, mais il me semble tout de même qu'il n'est pas abusif de rapporter, à cette structure si simple et à sa mise à mal, le fait que la psychanalyse ait pu se frayer une voie parmi les discours.

J'expliquais aussi à Barcelone - je passe là-dessus car c'est connu - en quoi, certainement, l'analyste ne doit pas occuper la position du père. Il ne doit pas l'occuper à partir du moment où le sujet est hystérisé. S'il a le statut du père alors que le sujet est hystérisé, il sera conduit à proposer des interprétations qui seront nécessairement inadéquates pour des raisons de structure que je ne rappellerai pas ici. Il est clair, par contre, que Freud avait accepté cette position et que même son oeuvre, dans laquelle on ne cesse de puiser, est le résultat du fait que lui, dans l'analyse et son travail théorique, il acceptait la position du père en face de l'hystérique.

Le résultat de cette position, c'est son oeuvre. Aujourd'hui, nous sommes beaucoup plus malins que lui. Nous n'acceptons plus d'occuper la position du père, mais ça fait peut-être aussi que, du côté de l'oeuvre, on ne fait pas tout à fait le poids par rapport à Freud. Mais enfin, les analystes se sont très généralement aperçus qu'ils ne devaient pas occuper cette place et ils en ont conclu, par approximation, qu'ils devaient occuper la place de la mère.

De fait, on a vu se multiplier l'idée que le transfert maternel était vraiment la clef de la psychanalyse. Lacan, en situant l'analyste comme objet a, a dit la vérité de cette apparence. De la même façon que Mélanie Klein transcrivait la psychanalyse comme un don du sein au patient, Lacan, après tout, admettait bien qu'il faut que l'analyste ait des mamelles.

Je reviens au couple parental dont j'ai dit qu'il pouvait paraître être au sujet le seul rapport sexuel qui existe, mais qu'il était en fait beaucoup plus rapport que sexuel. Je ne sais pas si vous m'avez suivi jusque-là.

Question: si c'est vrai, comment s'écrit, comme rapport non sexuel, la relation du père et de la mère? A partir du moment où l'on pose bien la question, on arrive à donner une valeur tout à fait nouvelle à quelque chose qu'on croit être un vieux truc remâché, à savoir la métaphore paternelle, la célèbre métaphore paternelle de Lacan qui écrit en effet le mathème du rapport parental en termes signifiants qui ne sont nullement sexuels. C'est une formule tout à fait déterminée que j'abrège le plus simplement possible ainsi: NP/DM, Nom-du-Père sur Désir de la mère.

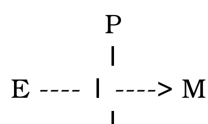
C'est une métaphore entre le signifiant de la mère et le signifiant du père. C'est par rapport à ceci, qui est un rapport, que nous n'avons aucune formule comparable où se situerait le signifiant de l'homme et le signifiant de la femme: H <> F. La métaphore paternelle, qu'il y a, c'est un rapport entre deux signifiants. Le cas de "L'homme aux loups" est justement fait pour faire valoir en quoi il peut y avoir ce rapport: NP/DM. Et ceci sans qu'on ait pour autant un rapport entre le signifiant homme et le signifiant femme - la question étant de savoir si ce rapport existe pour l'Homme aux loups, mais Freud tend à le penser.

Toute la psychanalyse et toute la direction de la cure sont basées sur le décalage entre le rapport de ces deux signifiants, NP et DM, et ce qui serait le rapport entre ces deux-là: H et F. Dans cette formule de la métaphore paternelle, le père entre en tant que nom - c'est le Nom-du-Père - et la mère en tant que Désir.

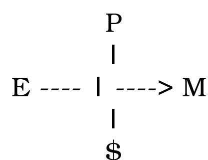
Je fais remarquer que là, Désir s'écrit avec un D majuscule et que ce n'est donc pas - c'est très précis dans les mathèmes de Lacan - le petit d du désir qui s'oppose à la demande comme étant, ce désir, à la place du signifié. Il s'agit bien, avec la majuscule, du Désir en tant que signifiant qui obéit à la loi du oui ou du non, du être là ou du ne pas être là, et que Lacan illustre par les va-et-vient de la mère qui n'ont pas d'explication jusqu'à ce que surgisse la signification du phallus.

Repartons du rapport entre père et mère qui est un rapport de substitution, et qui donc suppose une barre portée sur le signifiant M.

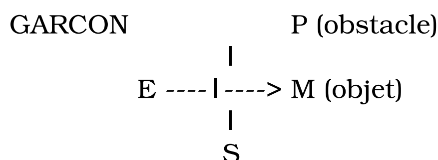
Ca traduit quoi? Ca traduit en une formule l'OEdipe freudien, c'est-à-dire la fonction du père comme d'interdiction. On a toujours reconnu l'OEdipe comme étant une structure fondamentale pour la direction de la cure. A cet égard, disons que la formule développée implique un rapport entre l'enfant, la mère, et le père comme barre, étant entendu que le sujet ne s'identifie à proprement parler à aucun de ces termes, et que pour qu'il puisse s'identifier à ces termes, il faut bien qu'on lui donne un signifiant propre:



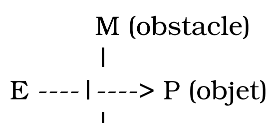
Le sujet, nous le savons, est susceptible de s'identifier à l'enfant qu'il est, ou de s'identifier au père ou à la mère, et c'est ce qui demande qu'on l'écrive, comme pouvant s'identifier, à la quatrième place:



Vous avez là la matrice du schéma que Lacan présente, dans sa "Question préliminaire", comme un carré pour troubler les esprits. C'est la forme de l'OEdipe qui vaut supposément pour le mâle, qui fait de la mère l'objet et du père l'obstacle:



C'est le schéma robuste de l'OEdipe freudien. D'où la question de l'OEdipe pour la fille, puisque là la logique voudrait que ce soit le père qui soit en position d'objet et la mère en position d'obstacle:



S

C'est bien là que l'on voit, chez Freud lui-même, qu'il s'agit de signifiants. En effet, en dépit de ce que cette configuration pour la fille puisse se poser, ça reste pourtant le père comme signifiant qui pour la fille est là l'obstacle, et c'est la mère comme signifiant qui est foncièrement le signifiant de l'objet primordial.

Ceci, évidemment, ouvre, dans chaque cas, des conditions qui sont exactement modulées. Il peut se faire que la mère réelle vienne à assumer la fonction d'interdiction. Les ravages connus de la relation mère-fille sont d'autant plus forts si c'est le cas. Ca suppose souvent la complaisance du père réel au rôle d'objet. Mais au fond, même quand c'est le père qui est l'objet, il assume en même temps la fonction d'obstacle. Ca veut dire que ce que nous appelons la fonction du Nom-du-Père est une fonction qui, dans tous les cas, représente cet obstacle, et que ce que nous appelons la mère est le signifiant de l'objet primordial. Ca veut dire que, pour les deux sexes, le Nom-du-Père est l'obstacle et que la mère est l'objet primordial.

A cet égard, le sujet ce n'est pas l'enfant. Le sujet n'est jamais un enfant. Le sujet coordonné au signifiant n'est pas un enfant. Le sujet doit situer sa position entre ces trois signifiants: E, P, M. Précisons rapidement qu'il a en même temps un lien tout à fait particulier avec le père - lien que Freud a essayé de situer de façon énigmatique.

Ce n'est pas par hasard si l'écrit de Lacan de "La direction de la cure" suit immédiatement celui de la "Question préliminaire", et qu'il a fallu passer par la théorie de l'OEdipe en termes signifiants pour pouvoir formuler les théories de la direction de la cure également en termes signifiants.

Pourquoi est-ce que l'histoire familiale reste inoubliable pour le sujet? C'est un mystère pour le sujet en tant que tel, c'est-à-dire pour le sujet du signifiant. C'est le sujet du signifiant qui peut se demander pourquoi il se trouve ne pas parler de mathématique, de poésie et d'art dans la cure analytique, mais de parler du roman familial. Quand il arrive au sujet de parler d'art, de se faire critique littéraire, je peux m'enchanter, comme le dit Lacan, de ses analyses de romans, mais ce que j'en attendais, c'est qu'il me produise son fantasme de grossesse.

Alors, pourquoi cette histoire familiale est-elle pour le sujet inoubliable? Qu'est-ce qu'elle raconte, en définitive, cette histoire de ce qui a lieu entre père et mère, avec le signifiant enfant et tout ce qui va avec dans la famille? Pourquoi cette histoire familiale est-elle inoubliable?

Eh bien, disons que ce que raconte le roman familial, c'est la façon dont le sujet a été séparé de l'objet primordial, comment il a été affecté de cette perte, à travers quel traumatisme, quelle souffrance, et qu'est-ce qui a surgi pour lui de cette perte. Quel fantasme en a surgi? Quelle jouissance a été récupérée de cette catastrophe? Autrement dit, si nous écrivons ce rapport sous une forme abrégée, c'est pour pouvoir le généraliser ou bien pour voir son homologie fondamentale: P/M barré.

Il n'y a nullement besoin que l'analyste fasse le père comme interdicteur. Il n'y a nullement besoin que l'analyste souligne ce qu'on s'imagine être cette position du père. En fait, le sentiment d'interdiction qu'il y a dans l'expérience analytique ne vient d'aucune déclaration de l'analyste. Il vient de tout à fait autre chose. Il vient précisément de l'impératif de parler. La métaphore paternelle dans l'analyse n'implique pas du tout que l'analyste occupe une position paternelle. C'est, tout au contraire, la loi de l'association libre qui accomplit et répète cette séparation de l'objet primordial, c'est-à-dire, pour le dire dans des termes qui nous sont devenus familiers, l'obligation de symboliser la jouissance dans le langage. A cet égard, le père c'est la parole et le sujet est fils de la parole.

Il est alors un peu surprenant, évidemment, de parler en terme de famille quand on dit que la parole c'est le père. Mais vous vous y retrouvez déjà mieux si on dit que le signifiant c'est la cause. C'est bien parce que le père c'est la parole que ce qui s'accomplit sous les espèces de la métaphore paternelle se fait à chaque fois qu'une parole se développe en analyse sous la loi de l'association libre. C'est bien en quoi le père dans l'analyse est le père mort, c'est-à-dire le père symbolique.

On peut dire, à cet égard, qu'il s'identifie à la langue. C'est à tort que l'on parle de langue maternelle. On parle de langue maternelle parce qu'on identifie le signifiant de la mère à la

signification de la vie, de la même façon qu'on associe le signifiant du père à la signification de la mort et qu'on s'imagine que la langue est animée par la vie des mots. Illusion que dénonce Lacan dans des termes qui comportent que toute langue est une langue morte et que c'est en quoi elle véhicule la loi du père. Sans doute la signification de la mort est-elle distincte de la signification de la vie comme associée à la mère, mais à quoi tient ce discours, sinon à vous montrer, comme homologue à ce schéma de P sur M barré, le schéma suivant qui installe à l'étage supérieur l'Autre de la langue par rapport à la jouissance:

$$\frac{P}{M} \longrightarrow \frac{A}{J}$$

Ca traduit la formule oedipienne, le fait que le père interdit la mère, dans les termes que c'est la parole qui interdit la jouissance. C'est à ce niveau-là que Lacan formule que la jouissance est interdite à qui parle. C'est la formule oedipienne transposée. L'essentiel est de voir l'homologie entre ces deux formules. Elle est nécessaire, ne serait-ce que pour commencer à décrypter les dits de Lacan sur la jouissance. La clef - et c'est cela que j'ai fait valoir à Barcelone - pour déchiffrer ses dits sur la jouissance, c'est l'homologie entre la théorie de l'OEdipe et cette articulation de A sur J qui concerne la jouissance.

Nous avons, pour simplifier, la formule freudienne et la formule lacanienne:

FREUD $\frac{P}{M}$ LACAN $\frac{A}{J}$

Pour compléter ces deux formules, je peux revenir à une formule freudienne qui est celle du rapport entre le principe de réalité et le principe de plaisir. Au fond, c'est bien précisément en terme de substitution que Freud parle de la domination qui s'impose du principe de réalité par rapport au principe de plaisir:

$$\frac{\text{principe de réalité}}{\text{principe de plaisir}}$$

Les termes de Lacan, s'ils n'étaient faits que pour compliquer ceux de Freud, auraient peu d'intérêt, mais ils permettent, en fait, de faire communiquer la théorie de l'OEdipe et la métapsychologie freudienne, et montrent que loin d'être deux chapitres distincts de l'oeuvre de Freud, ils se réfèrent à une structure centrale, celle des rapports du langage et de la jouissance, auxquels nous avons affaire d'une façon tout à fait pratique dans la direction de la cure:

FREUD	LACAN	FREUD
$\frac{P}{M}$	$\frac{A}{J}$	$\frac{\text{principe de réalité}}{\text{principe de plaisir}}$

Alors, évidemment, ça n'en reste pas à ce point et il faudrait que je choisisse un petit quelque chose pour terminer. Eh bien, cette petite chose, c'est sans doute la chose la plus importante et qui concerne le rapport du principe de plaisir et du principe de réalité.

Qu'est-ce que c'est qu'une métaphore? C'est une substitution, et c'est bien en terme de substitution que Freud parle de ces deux principes. C'est une substitution qui comporte que le principe de réalité se substitue au principe de plaisir - et c'est cela qui a enchanté les analystes anglo-saxons, parce que ça leur semblait promettre, en fait, l'éducation du sujet.

Freud dit bien, en effet, que cette substitution est la clef même du processus de l'éducation, et ça les invitait donc à donner l'adaptation comme finalité à l'analyse, c'est-à-dire inviter l'analyste à s'identifier au principe de réalité, en oubliant ce qui est dit en toute lettre par Freud, à savoir que même s'il y a substitution de l'un à l'autre, le principe de réalité reste au service du principe de plaisir. "La substitution du principe de plaisir par le principe de réalité, dit Freud, n'est pas une évacuation du principe de plaisir mais une sauvegarde de ce dernier." Vous avez ça dans le texte de Freud qui s'appelle Formulations sur les deux principes de la structure psychique.

On peut écrire que le principe de plaisir est substitué par le principe de réalité, mais, ceci dit, il y a entre les deux une différence que nous appelons petit a. Loin que le principe de réalité annule le principe de plaisir, il est au contraire à son service et ne cesse pas de répercuter ce qui est là resté irrésolu et foncièrement évité.

La conclusion que j'avais donné un peu rapidement à Barcelone, c'était que l'analyste ne doit pas se prendre pour le représentant du principe de réalité. Ca me paraît une bonne formule pour conclure avant Pâques et vous retrouver le 20 avril ici, pour la suite. Au revoir.

CAUSE ET CONSENTEMENT XVI
Cours du 20 avril 1988

La direction du C.N.A.M. me demande de vous rappeler qu'il est strictement interdit de fumer dans cet amphithéâtre - strictement interdit est souligné - ainsi que d'y apporter des produits consommables, boissons, etc... Elle exige que nous restituions ces lieux dans l'état de propreté où elle nous les laisse elle-même. Par ailleurs, on m'a informé qu'une climatisation sera installée à partir du 15 mai. Vous n'entendez pas? Je vais donc être obligé de hurler. Heureusement que je ne requiers pas une atmosphère de recueillement pendant que je fais cours parce que sinon je serais perdu.

Je n'ai pas voulu faire cours la semaine dernière en étant sous le coup du décalage horaire. Je l'avais pourtant souvent fait dans le passé mais, cette fois, j'avais décidé de me ménager, d'autant, je vous l'annonce, que je vais devoir me rendre à nouveau aux Etats Unis la semaine de Pentecôte, puis à Buenos Aires au début des vacances de juillet pour la cinquième Rencontre internationale. Ce va-et-vient entre l'Europe et l'Amérique est à prendre, il me semble, comme un signe des temps, dans la mesure où nous allons vers ce que l'on peut peut-être appeler une mondialisation de la théorie. Ce mouvement de mondialisation fait d'autant plus saillir les particularités des traditions nationales de la pensée, puisqu'il y en a. Ce sont des traditions qui ne sont pas seulement sensibles dans le domaine des humanités ou des sciences humaines mais aussi dans la formation des scientifiques.

C'est un fait qui est de nature à m'interroger sur ce fait que je me fais comprendre au Brésil comme à New York, et qu'ici comme là-bas, on me trouve clair. Au fond, pour reprendre un slogan de la campagne électorale américaine, je dirai que je ne laisse personne au bord de la route. Je peux même le vérifier puisque dans ces occasions, et à la différence d'ici, on me pose des questions. On me pose des questions, j'y réponds, et je m'efforce aussi, avec des interlocuteurs peu informés ou venant d'une autre tradition de pensée, de les satisfaire dans cet échange.

Je me souviens - et ses lecteurs s'en souviennent avec moi - que Lacan a témoigné, dans sa Télévision, que l'idée de parler pour que des idiots le comprennent, le touchait peu naturellement. Il complétait cela en évoquant que cette idée lui avait été suggérée par l'amitié. Et il ajoutait: "Danger."

C'est moi qui lui avait suggéré cette idée de parler pour que des idiots le comprennent. C'est un fait que cette idée-là, au contraire de Lacan, elle me touche naturellement. Il faut dire que le compréhensible par les idiots, c'est-à-dire par ceux qui ne s'y connaissent pas, n'est tout de même pas sans avoir un rapport avec l'enseignable à tout le monde qu'évoque Lacan comme le postulat de la science, toujours dans sa Télévision. S'il y a un écart entre le

compréhensible par les idiots et l'enseignable à tout le monde, il y a tout de même une connexion.

Il est certain que pour ma part - et je l'admets comme mon destin - je passe par le compréhensible pour essayer d'atteindre à l'enseignable. Je constate d'ailleurs que je suis beaucoup plus compréhensible par l'idiot que par le philosophe analytique. J'entends par philosophe analytique celui qui s'inscrit dans la tradition philosophique qui est aujourd'hui dominante dans les pays anglo-saxons et qui a pris ses références premières chez Frege et Wittgenstein. Le dialogue de sourd entre la philosophie analytique, comme elle s'appelle elle-même, et l'analyse telle que nous l'entendons, est, je crois, destiné à se poursuivre jusque dans le siècle prochain.

En tout cas, pour ma part, je ne renie pas que je sois animé par un se faire comprendre qui, après tout, pourrait être la formule d'une pulsion. Pulsion qui consiste, avec du signifiant, à toucher chez l'Autre son fantasme, à chatouiller l'objet de son fantasme.

J'ai constaté que le cours que je fais ici, je peux le poursuivre, par exemple, à Bello Orizonte, qui est la troisième ville du Brésil, devant un public pas tellement averti pour être celui qui avait été alléché par une distribution d'affiches et de tracts, et qui arrivait sans doute en grand nombre de l'université. Ce cours, j'ai pu aussi bien le poursuivre lors d'une discussion de cas cliniques devant un public de praticiens brésiliens, pour ensuite le reprendre à New York.

Maintenant que je suis de retour ici, mon problème est de vous résumer ça, et sans être animé par l'excitation spéciale qui vous vient quand on a à frayer un passage devant des auditoires neufs. Je prends comme point de départ le dernier cours que j'ai fait ici dans l'ancien amphithéâtre, en prenant pour thème les parents. C'est de ce point précis que je recommence.

A propos du couple formé par les parents, j'ai posé la question de savoir en quoi ce couple fait rapport. Il me semble avoir réveillé ce terme technique de rapport, en marquant que le rapport parental est ce qui a reçu, chez Lacan, le nom de métaphore paternelle. Cette métaphore paternelle a été construite par Lacan à l'occasion de son étude de la psychose. A reprendre cette métaphore paternelle, par après-coup dans la suite de son enseignement, il se révèle aussitôt, à mon sens, que cette métaphore paternelle si connue a cette valeur d'écrire en termes signifiants un rapport - au sens même où nous disons par ailleurs qu'il n'y a pas de rapport sexuel.

Je peux écrire ces formules au tableau. D'abord celle-ci:

P <> M

Elle note le problème de la relation entre le père et la mère. Puis je peux écrire celle-là qui note le problème de la relation sexuelle:

H <> F

Je différencierai ces formules en disant que dans la première - et c'est le sens de l'OEdipe freudien - un rapport est inscriptible: P/M. Cette formule est la façon dont je simplifie la métaphore paternelle. Par contre, dans la seconde formule, un rapport n'est pas inscriptible:

H <> F ---> x

Je simplifie la métaphore paternelle en écrivant P sur M, pour montrer que l'écriture que Lacan propose dans son écrit est construite sur une substitution signifiante du signifiant du Père - devenu célèbre sous le nom du Nom-du-Père - au signifiant de la mère qui, dans ce schéma, entre sous les espèces signifiantes de son désir.

Une problématique est ici ouverte, celle de savoir jusqu'à quel point et dans quelle mesure, le rapport parental tient lieu ou non de rapport sexuel. Est-ce que ce rapport parental fraye la voie du rapport sexuel? Est-ce que, au contraire, il l'empêche? Ou bien est-ce qu'il en tient lieu?

On pourrait aussi redoubler la métaphore entre ces deux rapports, en glissant une barre entre le rapport qu'il y a et celui qu'il n'y a pas:

```
                                      P
1)          P <> M ------->    ----
                                      M
            -----------------------------

2)          H <> F  ------->    X
```

Un cas clinique de Freud comme celui de "L'homme aux loups" trouve à s'écrire entre ces deux relations. Selon Freud, il est certain que c'est à partir de ce qu'il pourrait bien avoir observé de l'acte sexuel entre ses parents, que le sujet cherche à se repérer sur ce que c'est qu'être un homme et sur ce que c'est qu'être une femme. Sur ce point le sujet achoppe, de telle sorte que la question se pose de savoir si c'est par un défaut du rapport parental, tel que le sujet l'a construit, qu'il se trouverait ensuite dans l'impossibilité de construire convenablement le rapport sexuel. Vous savez que la question de la constitution ou non de ce rapport parental oedipien chez ce sujet fait question de diagnostic. Ce cas clinique se prête très bien à ce qu'on ajoute une troisième relation aux deux autres que j'ai déjà posées. Cette relation est celle du sujet à la jouissance: S <> J.

C'est ce qui, dans notre algèbre, s'écrit: ($ <> a). Cette relation apparaît bien, chez ce sujet, s'inscrire en formule.

J'ai déjà fait valoir, dans mon dernier cours, le sens à donner à ce qui est distingué, par Freud lui-même, comme la toute spéciale compulsion qui conduit ce sujet dans sa relation aux femmes et qui lui fait choisir sans hésitation l'objet qui lui convient quand celui-ci présente un certain nombre de traits, à savoir une femme à quatre pattes, vue de dos, et se livrant à un travail humble de nettoyage. Il faut peut-être aussi qu'elle soit mignonne, mais enfin, on n'en sait rien, bien que l'épouse de l'Homme aux loups, telle qu'on en a la photographie, est certainement une belle femme.

En tout cas, il y a là des conditions tout à fait précises qui donnent le sentiment - et j'ai été, la dernière fois, jusqu'à le thématiser - qu'à la place du rapport sexuel qu'il n'y a pas, il y a chez ce sujet - et à un niveau qui lui est strictement particulier - un rapport inscrit, et qui fonctionne avec tous les traits d'un automatisme, dans ses relations avec les femmes.

Si pour Lacan le rapport sexuel, au niveau de l'humanité, manque, s'il n'y a pas de rapport sexuel pour l'espèce humaine, on pourrait dire, au contraire - et avec des traits éventuellement moins marqués que pour l'Homme aux loups -, que pour chacun, à la place du rapport sexuel qu'il n'y a pas, il y a une condition d'amour, une condition d'énamoration qui est, elle, tout à fait inscriptible, et dont il faut dire - je fais appel, là, à ce que vous savez par ailleurs - qu'elle ne lie pas le sujet comme tel à l'Autre sexe mais qu'elle le lie à un objet comme tel asexué - même si c'est par le biais d'un être sexué qu'il peut l'obtenir. Ca nous permettrait d'écrire ici un autre rapport pour lequel j'utiliserai cette écriture de a sur moins phi: a/- . Emporté par la symétrie des formules, j'appellerai volontiers ce rapport, la métaphore perverse.

Je vous ai donc donné une table d'orientation entre ces trois relations et ces trois rapports:

1) P <> M ---> P/M

2) H <> F ---> x

3) S <> J ---> a/-

Nous allons maintenant nous déplacer en nous repérant sur cette table d'orientation. Je vais braquer le projecteur sur ce qu'il faut reconnaître comme un symbole, un symbole qui est élémentaire mais qui n'en est pas moins tout à fait opératoire et même puissant, à savoir le symbole de la barre. C'est un symbole qui, aussi simple soit-il, a été créé par Lacan et qui est susceptible de différentes orientations. La barre peut être horizontale. Elle peut être oblique. Elle peut être aussi verticale. Ce symbole, on peut dire qu'il obéit très bien - et je vais m'efforcer de le montrer aujourd'hui - au fonctionnement conceptuel de la théorie freudienne, et qu'il est, au-delà même, à la base de ce que j'appellerai l'unification de la théorie analytique.

Si je parle d'unification de la théorie analytique, c'est parce que la théorie que nous laisse Freud, dans l'étendue de son oeuvre, présente évidemment deux versants. Je pense que vous me l'accorderez comme on me l'a accordé à Bello Orizonte où on n'était dans les arcanes de l'enseignement de Lacan. Ce sont des gens à qui je supposais une connaissance de Freud, et même une connaissance lointaine, celle par exemple d'étudiants en psychologie, et qui admettaient très bien qu'il y a deux versants chez Freud.

Il y a, disons, le versant des complexes et le versant de la métapsychologie. Le versant des complexes est celui où il est question du complexe d'OEdipe, du complexe de castration, où l'on parle du père, de la mère, de l'enfant, de la mère comme objet primordial, du père comme interdicteur, castrateur, ou éventuellement comme objet de l'identification primaire.

Le versant de la métapsychologie, lui, est celui où il est question de l'appareil psychique, de la pensée et de sa relation au plaisir et à la réalité. L'unification de ces deux versants de l'oeuvre de Freud est ce qui pourrait nous donner la théorie unifiée du champ freudien comme tel, et la base de la clinique et de la pratique analytique.

Je prétends que l'effort de Lacan a été orienté par ce souci de produire une théorie unifiée du champ freudien. C'est pour cette raison que nous nous trouvons à parler ni de l'appareil psychique ni de père et de mère, mais de savoir et de jouissance. C'est dans l'effort d'unifier la théorie du champ freudien que ces termes se sont, on peut le dire, imposés à Lacan.

Ce que je propose, c'est que cette unification, dont je veux reprendre avec vous les étapes, se fonde sur un usage généralisé de la barre. J'ajoute, en matière de précaution, que cette barre est un signifiant et que ça implique donc qu'elle n'a pas qu'un seul sens. En tant qu'elle est, telle que je la prends ici, un signifiant, elle n'a pas un usage automatique. Il faut à chaque fois le repenser.

Cette barre, je la prends dans une de ses valeurs, celle où elle indique la substitution et où elle permet d'écrire simplement que là où il y avait l'un vient un autre. C'est la formule la plus simple que l'on puisse donner de la substitution. Il y avait quelque chose et maintenant il y a autre chose à la place. Déjà, dans la notion même de la barre, est présent le Wo es war. Il y avait là quelque chose, et quelque chose d'autre vient ou doit venir à la place. C'est ce qui est déjà présent dans la substitution. Pour l'écrire au plus simple - mais c'est déjà supposer beaucoup -, on peut utiliser la suite des nombres et habiller cette barre ainsi:

$$\frac{2}{1}$$

On acceptera qu'il est difficile de faire plus simple pour illustrer la notion de substitution. Evidemment, on accorde déjà énormément quand on accorde 1 et 2, avec en plus la barre. Il est clair qu'en écrivant ça ainsi, nous impliquons une certaine ordination temporelle. Nous disons d'abord le un et, deuxièmement, le deux qui s'y substitue. Ca nous permet déjà de faire un pas supplémentaire en nous interrogeant sur le statut qu'il faut alors reconnaître à cet un, une fois que le deux s'est substitué à lui.

En un sens, le premier est supprimé. Il est barré, rayé par le fait que le deux vienne s'y substituer. Puis, en un second sens, il est ce qui constitue le support, le soutien du second. Voilà ce qui est en soi-même déjà suffisant pour nous donner une matrice de départ, celle même de la substitution.

La métaphore paternelle de Lacan écrit la substitution du signifiant du père au signifiant de la mère. On peut donc reporter la barre sur M, ces deux termes ayant chacun, je le souligne, le statut signifiant:

$$\frac{P}{M}$$

Vous savez qu'en disant métaphore, Lacan dit quelque chose de plus qu'une simple substitution, à savoir qu'une substitution, quand elle s'effectue entre deux termes signifiants, a un effet dans le signifié, un effet de signification. Dans la formule générale de "L'instance de la lettre", il y a, en effet, l'écriture d'une substitution, avec un S supplémentaire qui indique la fixité du contexte, puisqu'une substitution n'est repérable que si le contexte reste stable. Cette substitution - je simplifie la formule de Lacan - a pour effet l'émergence, figurée par le +, de l'effet de signification:

$$\left(\frac{S'}{S}\right) S \longrightarrow S\,(+)\,s$$

Vous savez que cette formule est directement traduite par Lacan dans les termes de l'OEdipe freudien, pour nous donner symétriquement quelque chose que nous pouvons écrire ainsi:

$$\left(\frac{P}{M}\right) S \longrightarrow P\,(+)\,\text{phi}$$

Phi est là pour noter la signification du phallus - titre d'un texte de Lacan qui, semble-t-il, a surpris quand il l'a formulé à Vienne en allemand. Il l'avait formulé sans doute devant des auditeurs qui ne savaient pas que l'expression même figure chez Freud, non pas qualifiant le phallus mais le pénis, dans son dernier texte inachevé concernant le clivage du moi dans les processus de défense. Vous y trouvez l'expression de signification du pénis qui a été convenablement traduite en français par des traducteurs qui ont évidemment lu Lacan, tandis que dans l'édition anglaise, James Strachey s'était contenté de traduire par l'importance du pénis.

Ca montre, entre parenthèses, que Lacan aide à lire Freud. Nous avons même les preuves que, sans Lacan, on n'arrive pas à lire Freud ou qu'on le lit et le traduit de travers. Evidemment, il y a un pas de plus qui à l'occasion se fait, à savoir quand on a lu Lacan et qu'on veut spécialement, traduisant Freud, barrer Lacan. Il y a une opération actuelle de traduction qui consiste à faire ça: traduire Freud en barrant Lacan. Ca donne, il faut le dire, des résultats croquignolesques.

Mais laissons ça et remarquons que l'usage de la barre par Lacan a déjà eu un effet d'unification sur la théorie freudienne, puisque cette écriture que je viens de vous écrire au tableau permet d'unifier le complexe d'OEdipe et le complexe de castration.

Vous savez que le terme de phallus, écrit phi, a une double valeur, une imaginaire et l'autre signifiante, et qu'en tant que signifiant, il est susceptible de s'écrire avec un grand phi: o

$$\left(\frac{P}{M}\right) S \longrightarrow P\,(+)\,\text{phi} <$$

Je passe sur cette transformation parce que je veux arriver a mon point. P sur M, c'est un rapport. C'est un rapport même si, en tant que tel, il n'est pas sexuel. C'est un rapport entre quoi et quoi? A première vue, c'est un rapport entre père et mère. C'est le rapport où s'inscrit le couple parental. Mais, deuxièmement, c'est aussi bien un rapport entre le Nom-du-Père et le Désir:

NP

DM

Et, troisièmement, c'est un rapport entre le Nom et le x.

En effet, vous vous souvenez que ce rapport vient à la place d'un rapport précédent qui est celui du signifiant de la mère à un x, un x qui figure ici sous la barre, DM/x, et qui est quoi?

Qui est je ne sais quoi. Qui est, si l'on veut, son désir, à la mère, mais attention, c'est, plus exactement, dans le texte de Lacan, ce qui cause le désir de la mère. A cet égard, c'est, il faut le dire, je ne sais quelle jouissance. Cela de la sorte que la métaphore paternelle de P sur M trouve en fait sa sanction là où je ne sais quelle jouissance se trouve marquée par le signifiant du phallus:

ph
-----
x

Au fond, cette substitution du signifiant du phallus à je ne sais quelle jouissance, c'est le secret qui est là à la fois marqué et recouvert par le phi. Nous avons alors une deuxième métaphore qui est celle par laquelle, à une jouissance dont on ne sait pas ce qu'elle est, se trouve substitué un signifiant. Autrement dit, nous avons ici une métaphore de significantisation, par laquelle on passe de ce qui n'est pas signifiant à un terme, le phallus, qui l'est éminemment.

Si on voulait la transcrire dans la suite des nombres, il faudrait écrire 1 au-dessus de la barre parce que, en dessous, ou bien il faudrait écrire 0 pour indiquer que ce n'est pas un signifiant, ou bien écrire ce x qui tient la place d'on ne sait quoi: 1/0, 1/x.

Nous avons ici un deuxième usage de la barre: le passage de ce qui n'est pas signifiant à ce qui l'est et par où ça prend sens. C'est bien ce que raconte la petite histoire de la métaphore paternelle: à partir du moment où la loi du père vient se substituer au désir de la mère, c'est-à-dire x, ce désir de la mère prend alors sens pour le sujet. On peut même dire que c'est rétroactivement que cet x de départ, cet x d'une jouissance inconnue, de se trouver significantisé sous les espèces du signifiant phallique, peut prendre la valeur de moins phi:

Phi
---------- ---> moins phi.
x barré

C'est du fait que cet x se trouve barré sous les espèces du signifiant phallique que, par après, cette perte d'une jouissance inconnue trouve à s'écrire moins phi. La barre qui raye x, vous la retrouvez sous les espèces du signifiant moins: - phi. On peut généraliser encore l'usage de cette barre et y trouver la clef des rapports entre nature et culture:

nature
----
culture

Cette métaphore, on peut dire qu'elle est par excellence la métaphore structuraliste, celle qu'un Lévi-Strauss a faite valoir, en marquant en quel sens des éléments naturels rencontrés par l'homme se trouvent donner leur support à son système symbolique et prendre sens dans ce système. La suite de ce que je vais dire fera voir, je l'espère, ce qui est en même temps éludé dans cette métaphore structuraliste. Toute la question est de savoir, en effet, si cette substitution est exhaustive. Je ferai valoir encore que c'est cette substitution qui permet de donner sa valeur au passage de la sexualité à la sexuation.

Ce que nous appelons la sexuation, c'est le procès de comment se significantise le sexe, et disons même, pour être clair, le sexe biologique. La sexuation, c'est comment se significantise le sexe biologique pour un sujet. C'est là l'arbitraire du signifiant qui introduit précisément une barre entre le sexe et la sexuation - une barre qui coupe toute détermination, toute notion de nécessité qu'il y aurait entre les deux termes.

Au fond, cette barre elle-même, c'est ce qui fait croire à la liberté. C'est ce qui permet à Lacan de parler de choix du sexe, de choix du sexe comme significantisé. Il ne s'agit pas du choix du sexe biologique, il s'agit de la différence de niveau qu'il y a entre le sexe biologique et le sexe significantisé, c'est-à-dire le sexe posé à partir du signifiant du phallus, à partir de quoi un certain nombre d'effets signifiés vont s'en développer.

L'homme hystérique marque, par son témoignage même, le décalage qu'il y a entre un sexe biologique, voire une virilité assumée, et un se sentir femme qui rémane et qui, à l'occasion, trouble ce sujet et l'hallucine. A cet égard, nous avons un usage extrêmement général de cette barre qui aussi bien se répercute, disons, entre le donné et le signifiant. Cette barre indique alors le hiatus, l'écart irréductible qu'il y a entre ces deux termes: signifiant/donné.

Je dirai aussi que cette barre est nécessaire à poser le sujet comme tel. Qu'est-ce que nous appelons le sujet quand nous l'écrivons $? Nous écrivons le sujet comme l'effet de la barre, ou même comme le fait de la barre elle-même. A cet égard, nous avons ce que j'appellerai la métaphore signifiante qui est la véritable métaphore primordiale:

$$\frac{S}{\text{x barré}} \dashrightarrow \$$$

C'est celle par laquelle ce qui n'est pas signifiant se significantise. Nous avons le S du signifiant, et ce qui est barré au niveau inférieur prend la valeur $. Au fond, j'ai là une séquence de métaphores homologues que je peux poursuivre. Cette séquence, je peux aller jusqu'à l'écrire ainsi: A/J, c'est-à-dire l'Autre sur grand J par quoi j'indique cette jouissance comme inconnue.

Je dirai que c'est là la vraie métaphore primordiale, la métaphore signifiante ou linguistique primordiale, celle qui écrit la substitution, à grand J comme la jouissance primaire, de grand A comme le langage, c'est-à-dire le lieu du signifiant.

Toutes les métaphores que nous venons d'énumérer s'abrègent pour nous - c'est en tout cas ce que je propose - dans cette écriture de A/J. Et pourquoi ne pas barrer, ici, la jouissance également, et y reconnaître aussi bien ce que Lacan a pu pendant un temps appeler das Ding?

Ce terme, en français, a quelques assonances, a l'air presque d'un harmonieux bruit de bouche: das Ding, ou dong... Si Lacan a choisi ce terme allemand, c'est précisément parce qu'on a là un terme pour ce qui n'a pas de nom. Le terme que nous marquons grand J, il n'a pas de nom, puisque le nom, foncièrement, ça ne commence qu'au niveau supérieur, avec A. C'est pourquoi tous les noms que nous lui donnons sont toujours inadéquats. Les noms que nous lui donnons, il ne les prend qu'en 2 et nous ne savons pas nommer ce que ça a été en 1: 2/1.

Ce que ça a été, c'est ce qui conduit Groddeck et puis Freud à parler du ça à ce niveau-là. A cet égard, ce niveau-là, s'il est pour nous crucial, c'est que notre point de départ est que nous sommes toujours déjà dans le langage. Notre 1, il est déjà au-dessus de la barre. Donc, ce premier terme, il est toujours déjà perdu. C'est donc toujours d'une façon inappropriée que nous nous trouvons le désigner. Nous ne pouvons jamais le désigner que par après-coup, que de l'Autre où nous sommes toujours déjà. A cet égard, il y a une

corrélation évidente entre la primarité du langage et le thème freudien du perdu - à quoi nous ajoutons le toujours déjà perdu. Il y a une corrélation évidente entre ce qui est toujours déjà perdu de la jouissance et le fait que nous sommes toujours déjà dans le langage.

Cette métaphore, cette substitution telle que je l'écris, elle fait bien voir que ce n'est pas par une simple élucubration mais, au contraire, par la plus stricte logique que Lacan en vient à formuler que le grand Autre est comme tel séparé de la jouissance. Quand on dit que l'Autre est séparé de la jouissance, vous n'y reconnaissez pas l'OEdipe freudien alors que c'est la même chose. C'est la généralisation du fonctionnement conceptuel de l'OEdipe freudien. Nous avons là l'homologie de ces deux formules:

$$\frac{P}{\text{M barré}} = \frac{A}{\text{J barré}}$$

C'est pourquoi j'ai pu dire, la dernière fois, que le père, en fait, c'est la parole. Le père, c'est le signifiant, et c'est pourquoi nous parlons du Nom-du-Père. Les deux formules sont homologues en ce que la mère est interdite ainsi que la jouissance.

J'ai déjà fait valoir, la dernière fois, que la logique de l'OEdipe freudien, une fois qu'on l'a généralisée, oblige à formuler que la jouissance est interdite à celui qui parle comme tel. J'ai présenté ça au Brésil d'une façon amusante, porté que j'étais à un moment par l'esprit du lieu. Je ne retrouverai pas le même élan pour le faire ici.

Vous savez que du rapport de ces termes: A et J, que Lacan en a parlé en terme de marché, à savoir qu'il y a comme un échange du signifiant pour la jouissance. Ce rapport est la généralisation du thème même qui est présent dans l'OEdipe freudien, dans la notion de l'OEdipe freudien, telle qu'elle est d'abord formalisée comme métaphore paternelle:

$$\frac{P}{\text{M barré}} = \frac{M}{\text{J barré}}$$

----------->

Mais vous savez que ce que nous ajoutons à cette substitution, c'est précisément qu'elle n'est pas complète, c'est-à-dire que toute la jouissance n'est pas significantisée et qu'il reste de cette opération un résidu, que nous marquons petit a pour précisément indiquer que ce n'est pas un signifiant, que ça n'appartient pas comme élément à l'ensemble de tous les signifiants:

$$\frac{P}{\text{M barré}} = \frac{A}{\text{J barré}} \dashrightarrow a$$

C'est là que trouve sa place exacte ce que j'ai naguère problématisé sous le nom d'extimité, à savoir quelles sont les relations qu'il y a entre grand A et petit a : A <> a.

Vous savez que j'avais été conduit alors à distinguer deux relations. Premièrement, petit a n'est pas un élément de grand A. Deuxièmement, petit a fait pourtant partie de grand A:

a c A c barré
a c A

Au fond, cette formule de grand A sur J barré, qui écrit une substitution, elle écrit en même temps, si l'on veut, une prohibition, une interdiction. Ca se décline dans la théorie analytique comme interdiction de la mère, l'interdiction de l'inceste avec la mère, ou encore l'interdiction de la jouissance comme telle.

Petit a, c'est la jouissance comme plus-de-jouir. Il ne faut pas confondre cette jouissance qui reçoit ici une barre et ce petit a qui est comme tel rétif à cette négation, rétif à cette barre de suppression. Petit a, c'est le résultat de la transformation de la jouissance primaire - celle que nous pouvons imaginer - à cause du langage. Cette jouissance primaire ne figure jamais pour nous que sous les espèces du déjà perdu. Si petit a est quelque chose, c'est quelque chose qui n'est pas signifiant et qui est distinct de l'Autre comme lieu des signifiants. Petit a apparaît ici comme le produit.

On peut d'ailleurs - je le dis en passant - voir le rapport qu'il y a entre petit a et phi. On peut même dire que ce petit a est présent chaque fois que l'effet de signification phallique n'émerge pas. C'est ce qui conduira Lacan à reprendre la métonymie comme métonymie de la jouissance: (-)a.

Mais je ne voudrais pas m'en tenir qu'à ces propositions qui pourraient vous paraître abstraites, bien qu'elles soient, en fait, le principe le plus général que j'ai jamais proposé pour la lecture conjointe de Freud et Lacan. C'est ce que je m'efforcerai de montrer.

Je peux déjà l'illustrer, en court-circuit, dans ce qu'est précisément le statut du sujet. Qu'est-ce que nous appelons le sujet? Nous appelons le sujet la barre ou, pour parler comme Lacan, le trou qui sépare l'Autre de la jouissance. Le sujet, ce n'est rien d'autre que la séparation de l'Autre et de la jouissance. A cet égard, dans ce rapport du sujet à l'Autre, on peut dire que l'hystérie et la perversion se répondent de façon symétrique et inverse.

En effet, ce que nous appelons hystérie, c'est la structure clinique où le sujet se présente, s'annonce à partir de $. Il se présente, ce sujet, comme celui qui manque. Il y a, bien sûr, une affinité entre la féminité et l'hystérie, mais les hystériques mâles sont là pour témoigner que l'on peut parfaitement disposer dans le corps de l'organe pénien et que ça n'empêche nullement, comme sujet, de se présenter et de se vivre comme celui qui n'a pas, en particulier comme celui qui n'a pas de savoir, qui n'a pas foncièrement.

Je vous rappelle ce qui fait l'adéquation de la féminité et de la pauvreté, ce qui fait la valeur historique du thème de la femme pauvre, ce qui fait, aussi bien, le caractère ravageant, signalé par Lacan, de la femme riche, c'est-à-dire celle qui n'en a jamais assez et qui reste foncièrement à la porte de l'affaire.

Ce statut de manque est précisément ce à partir de quoi peut se trouver mis en question celui qui a, celui qui n'aura jamais que le savoir, alors que la vérité est de mon côté - de mon côté à moi qui n'a rien.

La question de l'hystérique, telle qu'elle apparaît dans l'expérience analytique, est bien celle de savoir si l'Autre saura découvrir, dans mon manque-à-être, la vérité qui est celle du plus-de-jouir. Ca veut dire que ce sujet, qui se présente comme n'ayant rien, qui met en question en tant qu'il n'a rien, dissimule en fait ce qu'il a en tant que vérité et qui est précisément la seule chose qui vaille. Il n'y a pas d'hystérie qui n'ait la notion de la seule chose qui vaille. On peut dire que dans la dépression hystérique la plus aiguë, ce qui sauve encore, c'est la recherche de ce qui, là, vaut plus que tout, et qui se trouve du côté du sujet.

Un parallèle est à faire avec la perversion où, conformément à la notation de Lacan, c'est du côté de l'Autre que le sujet place sa fonction subjective. A cet égard, il cherche le manque-à-être chez l'Autre tout en niant le sien propre. Quand on formule que le pervers rejette la castration, ça se traduit en tant que c'est du côté de l'Autre qu'il place la barre du sujet.

D'où la connexion qui peut être mise en valeur ici, entre la structure perverse et le discours analytique. Ca se voit à ce que le sujet en analyse, par quelques côtés, est à s'imaginer qu'il satisfait l'analyste, exactement qu'il le fait jouir. Cette structure est en même temps propre à faire valoir le sujet comme étant essentiellement un mode de défense contre petit a. C'est ce que Freud dit en toute lettre - si on veut bien admettre qu'il parle du sujet dans le "Clivage du moi" - quand il pose que le sujet se défend contre le trauma et que c'est précisément dans ce processus de défense qu'il se clive.

Concernant la psychose - et cela n'est pas développé par Lacan dans sa "Question préliminaire" -, il est clair que l'échec de la métaphore paternelle doit se traduire au niveau de la métaphore signifiante et que la forclusion du Nom-du-Père trouve ici son complément dans ce qui est non significantisé de la jouissance. C'est pourquoi je considère que cette métaphore signifiante ou linguistique de A sur J barré n'est pas indigne d'être placée aux côtés de la métaphore paternelle. Si quelque chose se passe du côté de la métaphore paternelle, ça doit être lisible, aussi bien, au niveau de la significantisation de la jouissance.

S'il y a, dans la psychose, défaut du Nom-du-Père, c'est qu'il y a défaut de la significantisation de la jouissance.

C'est lisible à tous les niveaux chez Schreber et ça rend lisible la formule de Lacan qui a surpris quand on a commencé à la relire. Quand j'en ai parlé ici et que je l'ai publiée dans Ornicar?, on s'en est aperçu. Mais il faut encore un pas de plus pour s'apercevoir comment cette formule est strictement dans la logique que j'expose ici. Il s'agit de la formule qui définit la paranoïa comme l'identification de la jouissance au lieu de l'Autre. Lacan le dit dans sa préface aux Mémoires de Schreber que les Editions du Seuil ont omis de republier dans la nouvelle édition des Mémoires. La paranoïa consiste à identifier la jouissance au lieu de l'Autre. C'est bien impliquer, à la place de ce qui est la séparation du lieu de la jouissance et du lieu de l'Autre, ces deux termes: A = J. A cet égard, dans les termes de la jouissance et de l'Autre, il y a lieu d'opposer la séparation et l'identification des deux.

Il est nécessaire de s'apercevoir de la logique de ces termes car l'on comprend dès lors qu'ils sont strictement cohérents avec la formule que propose Lacan pour ce qui est de la normalisation de la réalité, à savoir que cette normalisation suppose l'extraction de l'objet a du champ de la réalité. Traduisons cela, pour l'instant, dans ces termes: l'extraction de la jouissance du champ de la réalité. A cet égard, c'est une formule équivalente à celle de la forclusion du Nom-du-Père.

J'en ai eu un très bon exemple au Brésil. Je ne suis pas allé là-bas seulement pour répandre la bonne parole. J'y ai entendu des contributions tout à fait remarquables, précisément un récit de cas présenté par un analyste de Bello Orizonte, qui a été parfaitement illustratif de ce que j'essayais de marquer avec eux.

Cet analyste s'appelle Selso - au Brésil on s'appelle tous par son prénom. Il raconte le cas d'un patient psychotique chronique qu'on lui avait présenté comme étant très agressif, venant la veille de casser la figure à quelqu'un, et qu'il devait aller trouver chez lui. Lui-même témoigne qu'il a dû penser à la phrase de Lacan: "Il ne faut pas reculer devant la psychose", pour s'y rendre. Je lui ai d'ailleurs rendu hommage pour ça, tout en notant qu'il était d'une carrure qui pouvait ne pas rendre cette prise de risque absurde. Mais enfin, quand il décrit son patient, on se demande si on l'aurait encouragé d'y aller.

Voilà ce qu'il nous dit de ce gaillard de trente-huit ans: "La barbe et les cheveux longs étaient en complet désordre, ses vêtements étaient sales, donnant l'impression qu'il les portait depuis des mois. De plus, il présentait un défaut à la colonne vertébrale qui l'empêchait de marcher droit et le déséquilibrait à chaque pas. C'est ainsi qu'il s'approcha de moi tout en titubant, un large sourire aux lèvres."

Il a un large sourire aux lèvres mais il n'a plus qu'une seule dent à force de se taper la tête contre les murs. Il vit dans une sorte de cabane qui est dans un triste état: "Murs sales, plusieurs carreaux cassés aux fenêtres et aux portes d'entrée, une sonnette qui ne fonctionne pas. Tout cela donnant l'impression que les visiteurs éventuels sont loin d'être les bienvenus."

Le patient a visiblement une histoire d'agression assez lointaine qui commence assez jeune. Il le dit lui-même avec beaucoup de lucidité: "Mes problèmes commencèrent à l'âge de six ans quand j'ai poussé Hélène qui tomba d'une hauteur de deux mètres. Elle avait quatre ans. Elle n'a rien eu mais j'en porte la marque pour toujours."

Alors, notre collègue isole très vite que les passages à l'acte du sujet sont liés toujours essentiellement au regard. Voilà les faits: "Avant la première entrevue, il avait cassé les carreaux d'une fenêtre, agressé le vitrier qui était allé chez lui pour les réparer. Entre la deuxième et la troisième entrevue, il cassa le miroir de sa salle d'eau. A plusieurs reprises, il mentionna mes lunettes, fit d'autres allusions à mon regard et à celui d'une petite chienne qui était toujours dans le séjour, et fit aussi allusion aux coups de poing qu'il avait donnés dans les yeux des psychiatres qui m'avaient précédé."

Un jour où sa mère était là, José - c'est le nom du patient - décocha un coup de poing dans le visage de l'analyste, l'atteignant à la hauteur des yeux. "Les dommages auraient été plus grands, dit-il, si, en m'apercevant de son mouvement, je ne m'étais pas esquivé en partie avant de le saisir par les bras. Je me mis à crier sur lui en lui ordonnant de s'asseoir et tout en lui disant que je n'allais pas l'hospitaliser ni lui appliquer des chocs électriques. A ce moment-là, le patient fond en larmes et dit: - Maintenant toi aussi tu t'en vas comme tous les autres, je le sais bien, tu t'en vas." Alors, notre collègue réplique: "Ce n'est pas un malheureux coup de poing qui va me faire sortir d'ici." Et il s'asseoit à côté du patient. "A

peine avais-je fini de parler que les larmes disparurent et qu'à leur place surgit un immense fou rire accompagné de la phrase suivante: "Maintenant c'est vrai, j'ai fait ton oeil différent de l'autre."

Voilà donc une scène extrêmement vivante qui est justement bien faite pour nous faire voir ce qu'est le passage à l'acte, ce que c'est quand l'objet a n'est pas extrait du champ de la réalité. Il s'agit en effet, par le passage à l'acte, d'obtenir l'extraction de ce point de jouissance par le cassage de gueule.

Dans la séduction, on peut dire, bien sûr, que le regard, à sa façon, semble être réinclus dans le champ de la réalité, mais il l'est d'une façon où il est la vérité du sujet. Nous pouvons lire dans la Bible que Dieu voit tout, sans que, pour autant, ça nous précipite dans la notion d'exterminer, d'énucléer le voisin. Quand on dit que Dieu voit tout, on entend Dieu comme Autre en tant que juge. Il voit tout, en particulier les péchés qu'on commettra. A cet égard, on le voit comme juge et comme juge impartial. Ce regard divin n'est pas un regard qui est lié à la jouissance de Dieu. Il est lié au jugement de Dieu, ce qui est tout à fait différent.

Ici, au contraire, il est sensible que ce regard est situé de telle sorte qu'entre le sujet et lui, c'est un ou bien ou bien. C'est toute la valeur du style d'agression que le sujet a pris dès le début de sa vie. Quand il y en a deux, il y en a un qu'il faut pousser par la fenêtre ou qu'il faut pousser dehors, comme la petite Hélène.

Ce que j'ai fait valoir, c'est toute la valeur qu'il fallait donner à ce maintenant tu as un oeil différent de l'autre. Qu'est-ce que c'est? sinon la tentative - et c'est en ça que consiste le passage à l'acte - d'obtenir une différence signifiante - un oeil différent d'un autre - dans le regard lui-même: S1-S2. Il y a maintenant, dans le regard, une différence signifiante, là où il y avait une jouissance qui était précisément inconnue et indifférenciée:

J
S1 - S2

Autrement dit, ce à quoi il a joué depuis l'âge de six ans avec la petite Hélène, c'est, si je puis dire, au Fort-Da. Il a inclus de force la jouissance dans le signifiant en la faisant disparaître. Ce n'est pas, comme on dit, lui faire les deux yeux pareils, c'est justement lui en faire un qui soit différent. C'est un effort pour significantiser le regard comme jouissance. C'est ça qui donne la clef du passage à l'acte de ce patient. Dans le ou bien ou bien de l'objet regard et du sujet, le sujet, là, ne veut pas disparaître. Si nous écrivons un ou bien petit a et un ou bien le sujet, ce que traduit le passage à l'acte, c'est l'effort pour négativer ce petit a et pour maintenir l'intégrité du sujet. C'est refuser que la barre porte sur le sujet et s'efforcer de la faire porter sur l'objet:

ou a ou le sujet
(- a) / sujet

J'ai trouvé cet exemple clinique spécialement illustratif pour ce qui est ce sur quoi je terminerai aujourd'hui. Je ne suis pas allé jusqu'à la théorie unifiée du champ freudien. Ca sera pour la prochaine fois. Quand elle sera unifiée, on sera tranquille, bien que l'on peut compter évidemment qu'il y aura une unification moins quelque chose qui ne rentrera pas dans le cadre. J'ai cependant trouvé cet exemple spécialement illustratif pour ce qui nous concerne cette année sous le chef de cause et consentement.

Pour finir, je crois que je peux vous donner maintenant la seule phrase dans l'enseignement de Lacan où cause et consentement figurent conjointement. Je peux vous la donner maintenant parce que, grâce à Selso de Bello Orizonte, nous avons tout pour la saisir. "Le sujet, dit Lacan, cause le désir de l'Autre au prix de consentir à s'effacer devant l'objet."

Eh bien, l'exemple que nous donne Selso, c'est précisément le contre-exemple de ce qui advient au sujet quand il ne consent pas à s'effacer devant l'objet regard et se trouve par là précipité dans le passage à l'acte. Voilà. A la semaine prochaine, dans ce même amphithéâtre.

CAUSE ET CONSENTEMENT
XVII - Cours du 27 avril 1988

Je réécris donc au tableau la formule que j'ai déjà inscrite la dernière fois en annonçant qu'elle était propre à supporter ce que j'ai appelé la théorie du champ freudien, en ceci qu'elle permet de formuler, sous la forme la plus générale puisqu'elle offre le plus de traductions, l'unification du versant des complexes et du versant de la métapsychologie:

$$\frac{A}{J} \longrightarrow a$$

J'ai posé que cette unification avait été accomplie par Lacan, que c'était même ce qui liait le plus étroitement son enseignement à l'oeuvre de Freud et ce qui rendait vains les efforts pour accomplir une simagrée de retour à Freud par delà Lacan.

Je relève qu'il est clair que l'égopsychologie, c'est-à-dire ce mouvement de déviation qui a pris possession de la psychanalyse après la deuxième guerre mondiale, s'est avant tout établie - elle l'a cru - sur le versant de la métapsychologie. Elle s'est proposée avant tout comme une doctrine du fonctionnement psychique, et spécialement centrée sur le moi. De fait, elle a mis à l'arrière-plan le versant des complexes, en tout cas le complexe de castration. Plus précisément - et je crois que tout lecteur honnête peut en convenir -, elle n'a pas fait place à la castration, à la notion, au terme même de castration qui est devenu pour elle illisible.

Je peux donner là, en court-circuit, une équivalence secrète qui anime l'égopsychologie: à la place de la castration, de la fonction de la castration, elle a mis le concept de l'adaptation. Après tout, non sans raison, puisqu'il y a, en effet, une modalité de la castration qui est l'adaptation. Nous-mêmes, à l'occasion, nous utilisons le terme de castration comme équivalent à celui d'adaptation, mais nous ne le prononçons pas. La castration de la jouissance est, en effet, une condition pour qu'émerge chez le sujet le sentiment de la réalité. C'est précisément dans cette direction que nous allons nous avancer aujourd'hui.

Il y a une des valeur de la castration qui est l'adaptation. Il y a cette valeur qui fait équivaloir la castration à une domestication de l'excitation. De là, la distance n'est pas si grande pour confondre la castration et la maîtrise du moi. Du côté du kleinisme, qui a perdu beaucoup de son tranchant de par son compromis avec l'égopsychologie, la castration, du côté de Karl Abraham et de Mélanie Klein, a été confondue avec un stade, avec le stade génital.

Ce deuxième courant, on peut le contraster avec le premier, en ce qu'il s'est établi avant tout sur le versant des complexes. Sa théorie s'est formulée dans les termes empruntés aux complexes, en faisant précisément de la mère - une mère présente, active avant le complexe d'OEdipe - l'équivalent d'une jouissance primordiale.

Avec ce petit schéma: A/J ---> a, nous pouvons, non seulement rendre compte de l'homologie qu'il y a entre la théorie des complexes et la théorie métapsychologique de Freud, mais aussi voir d'où et comment sont nées les déviations postfreudiennes. C'est dire que je considère ce petit graphe élémentaire comme un carrefour structural.

Nous pouvons à notre tour lui donner une signification de la castration - la nôtre, la lacanienne. La castration, c'est une substitution. C'est la substitution du lieu de l'Autre à la jouissance. La jouissance, c'est notre terme, celui de Lacan, pour libido. A ceci près que, chez Freud, la libido est une substance qui pour nous n'est qu'un mythe.

La jouissance tient à l'être vivant. Elle est impensable sans la vie. Ca n'est que modérément clarifiant pour la bonne raison que nous ne savons nullement ce qu'est la vie. Nous n'éclairons donc que modérément le terme de jouissance quand nous le lions à celui de vie. La jouissance en tant que telle, c'est-à-dire avant que l'Autre lui ait été substitué, c'est une satisfaction supposée que la vie apporte au vivant. Après tout, on parle du jouir de la vie comme si la vie était en elle-même une jouissance. Le jouir de la mort est certes repéré s'il s'agit de la mort de l'autre, mais il est plus énigmatique s'il s'agit de la sienne propre.

Ca a fait l'objet de considérations par des sagesses antiques: savoir comment rendre la mort la plus jouissive possible. Les Stoïciens, et les Epicuriens aussi, pouvaient spécialement recommander, s'agissant du suicide, de l'accomplir dans un bain chaud en

s'ouvrant les veines. Aux témoignages de ceux qui y passaient ainsi, c'était en effet supposé délivrer une jouissance exquise mais qui reste celle de la vie en train de mourir.

Le jouir de la mort en tant que tel a donné naissance à un certain nombre de croyances, par exemple sur la jouissance des morts ou sur les méchancetés que ceux-ci pourraient exercer à l'endroit des vivants si ces derniers ne leur donnaient pas de quoi jouir dans l'autre monde ou dans les limbes. Mais si on ne rentre pas dans ces considérations-là, on est bien obligé de limiter la jouissance à l'être vivant.

Définir cette jouissance par la satisfaction qu'apporte la vie elle-même à un être vivant suffit à lui donner le caractère de l'auto-érotisme. En cela, la jouissance comme telle est de l'Un et non pas de l'Autre. Elle ne pourrait être celle de l'Autre, c'est-à-dire passer au-dessus de la barre, qu'à la condition d'une métaphore, qu'à la condition de la substitution de la jouissance de l'Autre à celle de l'Un.

Le problème, c'est que l'Autre, lui, n'est pas corrélé à la vie mais à la mort. C'est ce qui fait que dans la métaphore de la jouissance, celle où la jouissance de l'Autre se substitue à celle de l'Un, il faut prendre un corps. Il faut prendre le corps de l'Autre pour pouvoir s'imaginer la jouissance de l'Autre et lui donner une apparence de consistance.

Si la jouissance tient à la vie, l'Autre du signifiant tient à la mort. C'est ce que Freud a précisément abordé par ce versant des complexes qui l'a conduit jusqu'à Totem et Tabou, c'est-à-dire jusqu'au père comme signifiant, c'est-à-dire comme mort. Lacan n'a fait que généraliser l'intuition de Freud et nous donner sous forme de mathème ce que Freud apportait sous forme de mythe, en disant que le symbole, dans sa valeur de signifiant, apporte toujours une mortification. Ca se voit très bien chez les espèces animales qui, du seul fait d'être domestiquées, c'est-à-dire d'entrer dans notre demeure de langage, démontrent une baisse sensible de l'énergie vitale qui est la leur quand elles sont à l'état sauvage. A cet égard, je ne recule pas à inscrire au tableau la métaphore selon laquelle, à la vie, se substitue la mort. A cet égard, la prise du signifiant sur le vivant est aussi bien, en tant que telle, une prise de la mort sur la vie. C'est ce qui rend raison du paradoxe que Freud a amené sous le nom de pulsion de mort. Le directeur soi-disant scientifique de l'édition dont je parlais tout à l'heure, et qui a lieu de porter le nom de directeur ascientifique, avait naguère commis un opuscule qui, dans les faveurs d'après mai 68, lui avait permis d'accéder au professorat. C'est un opuscule intitulé Vie et mort en psychanalyse, mais qui manque, il faut bien le dire, l'essentiel de la question, à savoir précisément la métaphore mortelle à quoi Freud a donné le nom de pulsion de mort pour indiquer que c'était comme si la vie appelait la mort.

Chez l'être vivant, celui qui est parlant, la fonction de la vie semble chercher la mort. A cet égard, il n'est pas suffisant de parler de la prise de la mort sur la vie ou de la prise du signifiant sur la vie. C'est en effet comme si, de la vie elle-même et de la jouissance de cette vie elle-même, surgissait l'exigence de la mort:

$$\frac{\text{mort}}{\text{vie}}$$

Je n'ai écrit cette métaphore mortelle que pour vous montrer l'importance que j'entends donner à ce graphe matriciel de A sur J: A/J.

De même, la dernière fois, j'avais écrit la métaphore culturelle où la culture se substitue à la nature: culture/nature.

J'avais indiqué pourquoi, logiquement, du seul fait qu'il place au même niveau le signifiant et la mort, Lacan était conduit, dans ses dernières constructions, à réfuter l'idée de la vie du langage, l'idée de la vie des mots, en rappelant au contraire que la langue elle-même est une mortification de la jouissance. C'est une thèse qui se déduit logiquement de ce pas que nous faisons. Elle s'y ordonne.

Si l'on réduit l'Autre du signifiant à un signifiant, à S1, et si on place sous la barre le symbole de la jouissance en tant que mortifiée par le signifiant et évacuée par lui, on peut, dans cette réduction, formuler que ce S1 n'est rien d'autre que la barre même qui se porte sur la jouissance. Le S1, c'est la barre sur la jouissance. Par là, il fait entrer la mort, la signification de la mort dans le sujet.

D'une façon homologue, on peut ici inscrire la fonction de la castration, dès lors que l'on donne comme valeur à ce S1 d'être le signifiant du phallus, c'est-à-dire le signifiant même de la jouissance. La jouissance, alors barrée par son signifiant, prend corrélativement la valeur de (- phi). Ca veut dire que la négation portée sur la jouissance à partir du signifiant du phallus, donne après coup, à cette jouissance niée, la valeur phallique en tant que soustraite:

```
    Phi
---------   --->  moins phi
 J barré
```

L'organe mâle se prête à représenter la suppression de la jouissance, dans la mesure même où il concentre l'extrême de l'auto-érotisme. A cet égard, l'interdiction de l'auto-érotisme - qui est une des formulations données classiquement dans la psychanalyse et avec évidemment des fondements dans la vie quotidienne - représente, répercute la mortification de la jouissance, mortification qui est comme telle le fait du signifiant.

A partir du moment où on isole comme S1 le Nom-du-Père, à partir du moment où on fait supporter cette opération de métaphore par le Nom-du-Père, alors c'est le nom de la mère qui vient représenter la jouissance primordiale - la barre sur M étant homologue à la mortification signifiante de la jouissance:

```
     P
---------
 J barré   ---->  M barré
```

En cela, l'Oedipe freudien est, comme Totem et Tabou, un mythe, celui de cette substitution signifiante de la jouissance.

Vous me permettrez d'ajouter encore une quatrième formule homologique. Si nous écrivons tout simplement, au-dessus de la barre, le signifiant en tant que tel, nous avons la valeur que prennent alors homologiquement J barré et S barré:

```
    S
--------
J barré    -----> $
```

Vous voyez bien comment je fais fonctionner ça? Je considère que dans J non barré nous avons une valeur indéterminée. Dès lors que cette valeur indéterminée se trouve barrée par le terme supérieur, elle prend rétroactivement la valeur négative du terme supérieur. Nous avons donc là le sujet barré.

Vous voyez qu'il y a là une logique à l'oeuvre et qui nous montre, par exemple, le caractère homologique de (-) et de $:

```
 S1        Phi              P             S
----     -----------     ---------     --------
 J       J -> (-phi)      J -> M       J -> $
              |
              |_ _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ _|
```

N'oublions pas que Lacan a longtemps écrit ce $ en italique pour en caractériser le statut imaginaire symétrique de (-phi). Une des phrases sur lesquelles se ferme le volume des

Ecrits est précisément celle-ci: "Le phallus n'est rien d'autre que le point de manque qu'il indique dans le sujet." Cette phrase trouve à se situer de l'homologie des formules que j'ai ici placées en série. Je crois que cette série a valeur de clef pour d'innombrables propositions de Lacan qui, si on n'en reconstitue pas la logique, paraissent ou incompréhensibles ou détachées ou contradictoires, alors qu'elles visent en fait toutes la même substitution, celle de l'Autre à la jouissance.

On peut réécrire la division du signifiant et du signifié, soit S sur s, S/s, et nous constatons que le $, dans le schéma des discours de Lacan, figure d'abord comme vérité à la place du signifié, et que le (-phi) est rapporté à la signification du phallus.

Lacan, dans sa Télévision, formule que les chaînes du signifiant sont faites de jouissance. Il se réfère alors à cette même substitution. Le support, la matière même des chaînes signifiantes, c'est la jouissance. Et si Lacan propose l'équivoque du sens au jouis, c'est conformément à cette distinction du signifiant et du signifié qui place la jouissance à la place du sens. La barre sur la jouissance prend la valeur du signifié:

$$\frac{S}{\text{J barré}} \longrightarrow s$$

Tout dépend comment vous écrivez le négatif du signifiant. Vous pouvez l'écrire S barré et vous pouvez l'écrire avec le petit s du signifié. Quand Lacan parlera du sujet supposé savoir, le symbole qu'il emploiera, c'est le s.

Autrement dit, en même temps que je vous propose ce graphe pour unifier la théorie freudienne, je vous fais apercevoir quel est le principe d'unification de l'enseignement de Lacan sur Freud.

En fait - et je l'ai fait la dernière fois -, la métaphore lacanienne, il n'y a pas d'excès à l'inscrire ainsi, et c'est en même temps celle qui nous fait passer du mythe au mathème: Lacan/Freud ---> mathème/mythe

Ca introduit dans Freud la pratique des formules. Il est certain que Lacan a toujours considéré qu'il restait toujours un surplus dans cette métaphore. Ca veut dire qu'il a continué de se référer à Freud en ne pensant pas que la traduction métaphorique qu'il en donnait était exhaustive:

$$\frac{\text{Lacan}}{\text{Freud}} = (x)\ \text{reste}$$

C'est exactement ce qu'il en est de la métaphore signifiante de la jouissance. Ecrivons donc avec tranquillité la formule suivante:

$$\frac{\text{J barré}}{\text{J0}}$$

La valeur de J barré n'est pas égale à ce que nous pouvons écrire J0. La traduction de la jouissance en signifiant, que Lacan a appelé le chiffrage de la jouissance, n'est pas exhaustive. Elle ne rejoint J0 que quand on en arrive, si je puis dire, au ci-gît, c'est-à-dire quand on est enfin réduit au signifiant. L'être vivant trouve son statut terminal en étant exhaustivement représenté par un signifiant, la vie s'étant éteinte. Tant qu'on n'en est pas à ce point, ce qui est valable, c'est la formule que j'avais déjà inscrite au tableau avant les vacances:

$$J - A = a$$

C'est une formule élémentaire, robuste, que j'ai eu lieu d'écrire en espagnol, et comme plus-de-jouir en espagnol commence par un m, je retrouve à ce moment-là mes initiales. Ca vous fait rire une deuxième fois... C'est vraiment formidable!...

Ce que nous appelons petit a est là le témoignage, le mémorial de ce que la jouissance est irréductible à l'Autre. Ca peut s'écrire ainsi, en employant une double barre:

A // *a*

Petit a est irréductible à l'Autre, et c'est ce qui permet d'écrire A barré, c'est-à-dire l'Autre en tant qu'il manque ce résidu de jouissance qui est appelé petit a.

A cet égard, quand nous écrivons A barré, nous écrivons aussi bien ce qui signe que grand A, à la différence de l'être vivant, est inexistant, au moins en ceci qu'il n'a pas de vie. C'est pourquoi, à l'occasion, il nous faut lui sacrifier la nôtre et jusque dans les formes les plus extrêmes. La lui sacrifier, c'est au fond ce que nous faisons tous les jours, simplement en parlant et en constituant de ce fait le lieu de l'Autre où ce que nous disons vaut en vérité.

C'est de là que peut surgir le mouvement de séparer la jouissance de l'Autre, de la séparer de son chiffrage par le passage à l'acte. En tout cas, le passage à l'acte se joue entre chiffrage et déchiffrage de la jouissance. Ca permet, en reprenant la formule que j'ai inscrite au début, d'en écrire une autre où se marque que ce résidu s'inscrit à l'étage supérieur d'une métaphore, et qu'au niveau inférieur s'inscrit le sujet comme barré:

```
    A             a
---------  --->  ---
J barré           $
```

C'est écrire la substitution de l'objet réel au sujet barré, et c'est là une possibilité essentielle qui porte le nom du fantasme dans la théorie analytique.

Je ne recule pas à écrire le fantasme comme métaphore. N'oublions pas que Lacan, de façon homologue, a écrit petit a sur moins phi: a/- . Je ne fais ici que transposer cette écriture dans les termes mêmes du fantasme. Le fantasme, à cet égard, commémore la substitution signifiante de la jouissance. Il la commémore sous les espèces d'un se soumettre à l'objet, c'est-à-dire consentir à s'effacer sous l'objet.

Vous savez que la première théorie de l'agressivité qui se propose à nous chez Lacan - et il s'est retrouvé là-dessus d'accord avec l'égopsychologie - est une théorie imaginaire. De ce fait, la théorie de la psychose que Lacan a d'abord proposée a été une théorie imaginaire de la psychose dont nous n'avons pas tout à fait pris les repères et dont peut-être nous ne sommes pas entièrement sortis.

Cette théorie imaginaire, vous la connaissez. C'est celle qui prend pour repère les relations de deux termes symétriques qui sont supposés rendre compte à la fois du narcissisme freudien et du stade du miroir lacanien:

a <------> a'

Ils inscrivent d'emblée la relation narcissique, la relation à soi-même, comme une relation à l'image, à l'image de soi comme un autre.

La première théorie de l'agressivité qui se propose, c'est de considérer qu'elle est comme telle liée à la relation narcissique. Elle est, dit Lacan, dans son article "L'agressivité en psychanalyse", "une tendance corrélative du mode d'identification narcissique".

Ce qui est là mis en fonction, c'est le caractère premier de l'identification à l'autre, avec l'ambivalence qu'elle comporte et le transitivisme qu'elle permet, à savoir d'imputer à l'autre ce que je viens de faire, ce dont l'observation des enfants témoigne. Ca permet, aussi bien, à celui qui subit, de s'identifier à celui qui domine - identification du séduit au séducteur, de l'acteur au spectateur, comme le dit Lacan. Il y a là une ambivalence où l'on peut saisir que le sujet soit amené à essayer de frapper, d'atteindre une image qui l'aliène à lui-même. C'est là, pour Lacan, que le moi prend origine comme organisation passionnelle.

Quand on présente le stade du miroir par cette ambivalence structurale de l'identification, quand on présente comme conséquence le moi tendu dans sa propre image en tant qu'elle l'aliène, quand on présente le moi comme une passion, on peut dire que c'est une théorie de la psychose en soi-même. Le stade du miroir, présenté ainsi, définit la paranoïa au niveau de la structure du moi. Autant, pour Lacan, l'hystérie sera la structure essentielle du sujet - $ écrit par excellence le sujet hystérique -, autant c'est la paranoïa qui apparaît comme la structure clinique fondamentale si l'on part de la structure du moi. Si on part de la structure du sujet, c'est l'hystérie qu'on isole comme structure fondamentale, et si on part de la structure d'un moi défini au niveau du stade du miroir, c'est la paranoïa.

On voit bien ce qui conduit Lacan sur cette voie. Parler de la structure paranoïaque du moi, c'est, après tout, l'équivalent lacanien du noyau psychotique de Mélanie Klein. C'est assigner comme finalité à l'expérience analytique de mettre à nu la structure paranoïaque du moi et, si l'on veut, de traverser la relation imaginaire. Lacan aurait pu formuler, à l'époque, que la fin de l'analyse c'est la traversée du stade du miroir, c'est-à-dire la traversée de la structure foncière du moi. De la même façon, il parlera plus tard de la fin de l'analyse comme traversée du fantasme, en tant que le fantasme est la structure foncière du sujet.

Vous voyez là des homologies massives qui balisent l'enseignement de Lacan. C'est bien sûr en pensant à Mélanie Klein que Lacan glisse à cette place son "Stade du miroir". En plus, il l'approuve en formulant que la première formation du surmoi est dès lors tout à fait originelle. On en trouve la justification dans le fait que dès la petite enfance, l'histoire de José, le psychotique brésilien, est marquée par l'effort de supprimer une petite fille un peu plus jeune que lui, en la poussant. Nous avons là, effectivement, une agression corrélative de son identification.

De la même façon, nous avons, dans Le Séminaire I de Lacan, l'évocation d'une petite fille qui, dans les jeux qu'elle peut avoir avec un petit camarade, s'empare d'une pierre, la fait tomber sur la tête de ce dernier et revient faraude en disant: Moi cassé tête François. Et Lacan de commenter qu'il y a, dans cette agression-là, la conséquence de la tension inhérente à l'identification propre au stade du miroir. Mais c'est une structure si générale qu'elle ne permet pas de faire la différence entre José et la petite fille qui, elle, n'est nullement psychotique.

La première théorie de la psychose chez Lacan repose donc sur cette tension imaginaire qui va de a à a'. Elle définit même la psychose essentiellement par l'imaginaire, par un imaginaire sans limite. C'est à partir de cette psychose, qui est au fond native chez le sujet comme moi, qui est là d'emblée et pour tous, qu'il devient nécessaire de formuler une limitation de l'imaginaire.

Peu de temps après avoir formulé cette théorie imaginaire de l'agressivité et de la psychose, on peut dire que le symbolique qu'amène Lévi-Strauss vient comme une bague au doigt de Lacan pour justifier les fonctions qui limitent l'axe imaginaire et qui permettent alors de spécifier ce qu'il en est de la psychose, à savoir que la psychose c'est de l'imaginaire en tant qu'il n'est pas dominé par le symbolique. C'est l'impasse d'identification et d'agression de l'imaginaire, en tant que le symbolique ne vient pas y apporter son encadrement, c'est-à-dire sa limitation.

Je viens là de vous rappeler des choses que vous savez déjà. Moi aussi, je les sais. Si je vous les rappelle, c'est pour faire surgir quoi? De quoi s'agit-il dans cette théorie de la psychose, sinon exactement d'une métaphore symbolique de l'imaginaire qui se monnaye dans les termes de la métaphore paternelle mais qui est armée et établie sur la métaphore du symbolique sur l'imaginaire:

S   P
---------   -----
I barré   M

C'est la substitution de la relation sujet -> Autre à la relation de l'axe imaginaire:

S-A
----

a-a'

Il y a là une métaphore et une métaphore qui conduit à une négativation des fonctions imaginaires, à une domestication de l'aliénation et de l'agressivité, etc... Ca veut dire qu'à partir d'un certain moment, la petite fille cesse de casser la tête du petit garçon avec une pierre. Eventuellement, elle lui cassera la tête d'une autre façon. Autrement dit, le processus dont il s'agit, c'est une métaphore, un surclassement de l'imaginaire par le symbolique. C'est quasiment dans ces termes que Lacan en parle. Quand il parle de domination de l'imaginaire par le symbolique, c'est encore cette même structure à tout faire qui est là en place.

Il est vrai, sans doute, que dans la "Question préliminaire à tout traitement possible des psychoses", Lacan évoque la jouissance. C'est une recherche qui a été faite à partir du moment où j'ai mis l'accent sur la nouvelle théorie de la psychose chez Lacan. On s'est mis alors à égrener les textes pour savoir à partir de quand. Il parle en effet deux fois de cette jouissance dans la "Question préliminaire", mais selon quel statut en parle-t-il, nécessairement et logiquement? Il en parle comme d'une jouissance imaginaire, une jouissance narcissique de l'image.

C'est toujours le même schéma qui fonctionne. A partir du moment où le terme substitué est un terme imaginaire, la seule jouissance qui peut rentrer en fonction, c'est la jouissance narcissique de l'image: S/I A/J.

La métaphore de l'Autre et de la jouissance, vous la trouvez évoquée dans ce texte sous les espèces du sujet écartelé entre la jouissance narcissique de l'image et l'aliénation de la parole. Ce qui fait métaphore, c'est la relation entre l'aliénation de la parole et la jouissance narcissique de l'image:

aliénation de la parole
----
jouissance narcissique de l'image

Ce qui domine la première théorie de Lacan sur la psychose, c'est la théorie de l'imaginaire en tant que tel. La seconde, c'est celle qui l'oblige à introduire une fonction de limitation de l'imaginaire, sinon tout le monde serait fou. D'ailleurs, vous savez que parmi les tous derniers petits textes de Lacan, nous avons la proposition que tout le monde délire - ce qui est la conséquence que la métaphore de A/J n'est jamais complète. Tout le monde délire quelque part. Nous reviendrons là-dessus, sur les rapports qu'il faut avoir avec ce point de délire. Il ne faut surtout pas s'efforcer de l'écraser sous son talon. C'est au fond aussi ce qu'il y a de plus précieux.

Pour ce qui est de la jouissance dans la "Question préliminaire", elle est nécessairement située au niveau imaginaire. La façon dont elle est resituée ici, dans cette logique que je vous propose pour la première fois, montre qu'il ne peut pas en être autrement. Il ne peut pas en être autrement jusqu'au moment - et c'est là une autre théorie - où il ne s'agira plus de la métaphore symbolique de l'imaginaire mais de la métaphore symbolique du réel que nous écrasons sous le terme de symbolisation, alors qu'il s'agit d'un processus de substitution ou de domination, de maîtrise par le signifiant. A cet égard, si cette métaphore échoue, petit a n'est pas détaché. Il continue d'être présent au niveau du réel:

S   S
------ --------
R   R (*a*)

C'est la valeur que j'ai donné au passage à l'acte de José qui frappe au niveau des yeux. Il le fait avec un doigté remarquable. Il frappe au niveau des yeux mais il cogne sur un oeil. Le

fait d'être brutal n'empêche pas d'avoir du tact. Il fait, comme il le dit lui-même, un oeil différent de l'autre. En ceci, le passage à l'acte est un effort pour obtenir une symbolisation:

R(*a*) ---> S

C'est un effort pour faire passer l'objet a au niveau du signifiant. C'est parvenir à symboliser petit a. Ca passe par nier petit a. Ca passe comme une impossible barre mise sur petit a. C'est là une tout autre doctrine de l'agression qui ne repose pas sur la symétrie imaginaire mais sur les rapports entre petit a et $, là où viendra la barre entre les deux. Est-ce que la barre vient sur S? Ou est-ce que l'effort est de faire passer la barre impossible sur petit a?

Ce en quoi m'a éclairé ce cas, c'est que le sujet psychotique ne consent pas à s'effacer devant l'objet qui le fait trou. C'est ce qui donne son sens à la proposition de Lacan: "Le sujet, pour causer le désir de l'Autre, consent à s'effacer devant l'objet qui l'a fait trou." Le José à la bouche édenté, il sait bien qu'à ne pas consentir à s'effacer devant l'objet, la seule chose qu'il va causer, croit-il, c'est le départ de l'Autre, c'est de le faire fuir. L'acte décisif de notre collègue, au moment où il est frappé et où le patient lui dit qu'il va partir, c'est de lui dire qu'il reste. Dans ce je reste là, il gagne une place qui n'avait jamais pu être occupée par ce sujet. A cet égard, ce cas est ce qui pousse à écrire la métaphore suivante:

a

$

C'est qualifier le sujet du fantasme par ceci qu'il consent à s'effacer devant l'objet - ce qui fait cerner la position du sujet psychotique en ce que, précisément, il ne consent pas.

Il paraît, quand j'ai évoqué rapidement,la dernière fois, l'hystérique et le regard, que ça n'a pas été bien compris. J'en ai trouvé le témoignage clinique dans ce que les personnes qui m'en parlent me faisaient justement apercevoir. Elles me faisaient m'apercevoir d'un trait particulier d'une patiente, à savoir un se faire disparaître qui a été le sien au moment d'entrer dans une pièce où les regards se sont portés sur elle.

C'était en fait raconter que, devant le regard, opère pour elle précisément cette métaphore de a/$ que je viens d'inscrire au tableau. C'est-à-dire qu'elle disparaît. Elle disparaît mais pas tout à fait. Cet effacement laisse une trace. Ca se voit à l'expression qu'elle a employée: "non sans passer inaperçue", au moment où elle s'efforcait de dire qu'elle ne pouvait pas passer inaperçue et qu'elle était donc forcément aperçue. Je lui en ai fait la surprise avec ce non sans passer inaperçue qui dit le contraire.

Dans cette double négation, dans cette vacillation, il y avait ce consentement à s'effacer et à se faire disparaître dans l'entre-deux de ce lapsus. Par rapport à ça, il ne lui serait évidemment pas venu à l'idée de défoncer d'un coup de coude les regards éventuellement trop insistants qui la cernaient - ce qui, à l'occasion, peut amener le témoignage, quand on la regarde de façon insistante, que vraiment ces hommes ne savent pas se tenir, et sans qu'elle prenne elle-même en compte, il faut le dire, ce qui dans son apparence même est spécialement fait pour attirer l'oeil. Dans cet exemple du non sans passer inaperçue s'incarne pour moi ce consentement à s'effacer devant l'objet.

Eh bien, je m'aperçois qu'au train où je suis allé aujourd'hui, ce n'est pas encore cette fois-ci que je vous parlerai du texte de Freud que j'ai dans le collimateur et qui est les Formulations sur les deux principes du fonctionnement mental, c'est-à-dire la métaphore du principe de réalité en tant qu'il se substitue au principe de plaisir. C'est un chapitre pourtant qu'il nous faudra faire pour boucler notre unification du champ freudien. Je reporte donc ça, non pas à la semaine prochaine, mais à dans quinze jours, en raison d'un voyage que je dois faire aux Etats-Unis, plus exactement à l'université de l'Ohio, où je suis invité pour parler de Lacan..

Cours du 11 mai 1988

J'ai annoncé la dernière fois - c'était mon intention déjà depuis quinze jours - que je parlerai du texte de Freud qui s'intitule Formulations sur les deux principes du fonctionnement mental. Je vous ai même invités à vous y reporter et j'entends m'en tenir à ça aujourd'hui. Je vais vous présenter et vous commenter les quelques pages de ce texte bref, pour l'inscrire dans le schématisme que j'ai présenté ici et, à vrai dire, sans qu'il y ait à ça la moindre difficulté.

Ce texte impose ce schématisme qui s'inscrit dans le cadre de ce que j'ai baptisé la théorie unifiée du champ freudien. Cette théorie est comme telle une véritable élucidation du sens du retour à Freud promu par Lacan. En effet, ce retour à Freud peut paraître un éloignement de Freud si on le prend par le biais selon lequel il s'agirait essentiellement d'introduire dans la psychanalyse un structuralisme qui était ignoré de Freud.

En fait, s'il s'agit de l'élucidation du sens de ce retour, c'est qu'on peut mesurer - c'est la pertinence de cette théorie unifiée - la part véritable de structuralisme qu'il y a. Le retour à Freud de Lacan a eu pour effet de faire émerger ce qu'on pourrait appeler les structures mêmes de la pensée de Freud. C'est à ce titre que je m'occupe de ces Formulations sur les deux principes du fonctionnement mental. C'est aussi bien le fonctionnement mental de Freud qui nous occupe, au moins son fonctionnement conceptuel, dans la mesure même où l'expérience de l'analyse en est plus que tributaire puisqu'elle en est la conséquence.

Pour introduire cette lecture de Freud à partir de notre schématisme, il faut que je mette d'abord en valeur la fonction même de la substitution qui est le coeur de la métaphore. Peut-être bien que ce terme de métaphore, emprunté à la rhétorique et à la linguistique structurale de Jakobson, est lui-même une métaphore de la substitution. Pour mettre en valeur la fonction de la substitution, je me propose de la contraster avec le terme peut-être plus lâche d'articulation. Autrement dit, en guise d'introduction, c'est substitution versus articulation.

Je relève que Lacan a commencé son enseignement par le commentaire freudien. Il l'a d'abord fait en commentant "Le cas Dora". Nous en avons la trace dans ses Ecrits avec le texte qui s'intitule "Intervention sur le transfert". Il a ensuite étudié et commenté "L'homme aux loups". Nous en avons les traces dans "Fonction et champ de la parole et du langage". Ensuite nous en avons la trace dans ses Séminaires enregistrés, retranscrits pour une part, dont le premier est celui qui est consacré aux Ecrits techniques de Freud. Il porte le numéro I dans l'édition du Seuil, pour la bonne raison que les deux premiers Séminaires n'ont pas été enregistrés. Nous n'en avons la trace que par les écrits que j'ai cités et qui en exploitent et en développent seulement une partie.

Si Lacan a commencé son enseignement par le commentaire freudien, on peut dire qu'il l'a maintenu, cet enseignement, sur ce plan du commentaire, même si c'est avec certaines scansions. La première marque Le Séminaire XI, à partir duquel les Séminaires cesseront d'être seulement consacrés à une seule ou deux oeuvres de Freud.

La seconde scansion, on peut la placer après Le Séminaire XX, Encore, où la thématique des noeuds vient faire une rupture. Néanmoins, il est défendable de dire que l'enseignement de Lacan s'est maintenu sur le plan du commentaire freudien, puisque même dans sa dernière partie, cet enseignement ne cesse pas de se soutenir d'un appel fait aux formulations les plus précises de Freud. C'est dire, entre parenthèses, qu'il est clair que le souci de faire une oeuvre personnelle n'était nullement directeur pour Lacan. Mais si on formule qu'il a commencé son enseignement par le commentaire freudien, c'est à la condition de le suivre dans la périodisation que lui-même propose de sa réflexion, c'est-à-dire d'admettre une rupture d'avec le commencement de son enseignement dans les années 50 - une rupture plus profonde que les scansions que l'on peut, par après, distinguer dans le cours de cet enseignement.

Dès lors que l'on donne comme valeur à ce S1 d'être le signifiant du phallus, c'est-à-dire le signifiant même de la jouissance.édents de Lacan, c'est, sinon une mise à part, du moins une mise au second plan du concept même de l'inconscient au profit d'une théorie du moi

situé comme fonction de méconnaissance imaginaire, qui est entendue dans un sens si large qu'elle va jusqu'à embrasser, réduire à elle-même le concept de refoulement. Au fond, si le concept de l'inconscient ne se dégage pas dans cette théorie de l'imaginaire, c'est parce que la méconnaissance imaginaire, qui est celle du moi, semble pouvoir rendre compte du refoulement freudien qui est constitutif de l'inconscient.

Cette théorie du moi chez Lacan comporte, certes, un choix dans les différentes conceptions du moi que l'oeuvre de Freud semble proposer. Ce choix est celui de définir le moi à partir du narcissisme qui lui-même reçoit une nouvelle valeur du fait d'être conceptualisé à partir du "Stade du miroir". Alors que l'on pourrait poser le narcissisme comme ne visant que le rapport de l'individu à lui-même, "Le stade du miroir" y met, au contraire, au premier plan le rapport à l'autre qui devient alors le pivot de l'expérience analytique.

Il faut reconnaître que faire du rapport à l'autre le pivot de l'expérience, ça s'accorde parfaitement avec la phénoménologie même de l'expérience analytique comme rapport du patient à l'analyste. C'est au point qu'on se demande pourquoi ce rapport qui est si évident dans l'expérience analytique elle-même, n'a pas été, avant Lacan, placé au centre de la psychanalyse. Ce qui est venu à la place, dans l'égopsychologie, c'est précisément une théorie du fonctionnement mental.

Où est situé l'inconscient dans les antécédents de Lacan ? En fait, il n'y apparaît que comme un lieu d'imagos sous-jacentes qui se trouvent, dans le comportement du sujet, réactualisées, et qui, par là, troublent son rapport à la réalité. Dire lieu des imagos sous-jacentes, c'est dire que c'est un lieu de permanence inconscient, un lieu de conservation qui est tout à fait difficile, sinon impossible, à penser dans le seul registre de l'imaginaire.

Dire qu'il y a des imagos sous-jacentes qui peuvent être réactualisées, qu'il y a des imagos de l'autre qui ont joué un rôle décisif dans le développement, qui ensuite sont conservées et permettent au sujet de constituer ses objets de façon constante et qui sont, dans l'expérience analytique, intensifiés et projetés sur l'analyste, c'est dire qu'il faut conceptualiser la possibilité même d'une permanence et d'une conservation des images. Pour tout dire, c'est ce qui rend nécessaire d'introduire le symbolique - le symbolique étant ici ce qui, au minimum, donne la possibilité que des images soient conservées.

Vous savez que cette nécessité d'un lieu de permanence des imagos sous-jacentes est ce qui conduira Lacan à définir le concept de l'Autre comme lieu des signifiants. Il ne sera plus question d'images, d'imagos qui se conservent, mais de signifiants.

Ce que j'évoque ici, en matière d'introduction et de façon rapide, c'est bien que l'enseignement de Lacan met au premier plan l'articulation de l'imaginaire et du symbolique. On peut même dire que cette articulation est de l'ordre de l'encadrement. La relation imaginaire apparaît comme encadrée par la relation symbolique. C'est une articulation qui est un encadrement. C'est là le schéma prévalent de l'articulation de l'imaginaire et du symbolique.

Remarquons en passant que ce schéma en lui-même comporte une problématique de la traversée de l'imaginaire. Le terme même de traversée s'impose de la considération même de ce schéma. Il s'agit d'une traversée de l'imaginaire, c'est-à-dire d'une traversée de ce qui fait inertie pour le sujet

La première page des Ecrits met d'ailleurs l'accent sur l'inertie imaginaire dans le discours du sujet. Cette première page sur La lettre volée dispose une opposition entre l'inertie imaginaire et la dynamique symbolique. Dynamique, c'est-à-dire dialectique symbolique, par rapport à quoi la jouissance comme fonction d'inertie est nécessairement - je l'ai fait apercevoir la dernière fois - une jouissance imaginaire, une jouissance qui se situe sur l'axe imaginaire et dont on peut dire qu'il s'agit d'une jouissance de l'image.

Il est certain que caractériser la fin de l'analyse comme la traversée du fantasme a déjà ses coordonnées dans ce schéma élémentaire. La traversée du fantasme est une nouvelle façon de dire la traversée de l'imaginaire, quand ce qui fait inertie et obstacle n'est plus écrit a -- a', qui est le rapport de l'image au moi, mais est écrit ($ <> a), qui est une formule du fantasme dont on peut dire qu'elle est homologue à la première. C'est une formule qui, elle aussi, écrit une articulation du symbolique et de l'imaginaire.

Ce qui a présidé à la création même de cette formule, c'est l'idée de conjoindre un terme qui appartient au symbolique - le sujet barré: $ - avec un terme comme élément imaginaire. La conception même qui a présidé à la création de cette formule, c'est la notion qu'à un

trou du symbolique, qui est le sujet barré, répond la complémentation de ce trou par un élément imaginaire. Autrement dit, le fantasme, dans son écriture lacanienne, est en lui-même une articulation du symbolique et de l'imaginaire.

Lacan conservera la même écriture, mais avec un sens cette fois-ci différent, quand il donnera à cet objet a une valeur de réel et non plus une valeur imaginaire, et quand il fera du fantasme ce qui occupe la place du réel.

Je prends la peine, dans cette introduction, de rappeler tout ce qui nous incite à penser, dans l'enseignement de Lacan, les rapports du symbolique et de l'imaginaire dans les termes de l'articulation. Or, il s'agit de passer de cette prévalence de l'articulation à une prévalence de la substitution qui, elle, s'écrit avec une barre horizontale pour indiquer qu'un premier terme se trouve remplacé par un second. Ca implique une seconde barre, celle-ci penchée, qui porte sur le premier terme et qui indique une suppression, un effacement, une perte, c'est-à-dire, en fait, pour le dire avec le terme particulier que nous empruntons à Freud, une castration. Autrement dit, le concept même de la substitution emporte avec lui le concept de la suppression ou de la perte.

J'ai déjà dit que Lacan, dans son écrit sur les psychoses, schématise l'OEdipe sur le mode de l'articulation quaternaire, mais que, par après, avec la métaphore paternelle, il reschématise l'OEdipe sous les espèces de la substitution. Autrement dit, cet écrit de Lacan qui est beaucoup travaillé pour essayer d'élaborer une clinique différentielle des psychoses, est lui-même clivé ou partagé entre ces deux modes de schématisation, celui de l'articulation ou de l'encadrement, et celui de la substitution, avec la barre qui se porte sur le terme inférieur de la métaphore.

J'ai indiqué, en simplifiant, qu'il y avait deux versants de la théorie de Freud: le versant des complexes et le versant de la métapsychologie. J'ai indiqué aussi que j'appelais théorie unifiée ce qui permet de voir en quoi ces deux versants se conjuguent et sont homologues. J'ai marqué que c'est à partir du maniement de la barre, c'est-à-dire à partir de la substitution, qu'il est possible de mettre en valeur cette homologie. Alors, en supposant que la présentation de l'OEdipe et de la castration à partir de la castration est déjà faite, essayons de voir qu'il en va de même pour le versant de la métapsychologie.

Après cette longue introduction, prenons maintenant les Formulations sur les deux principes du fonctionnement mental que Lacan proposait de traduire plutôt, si je ne me trompe, par de la structure psychique. C'est un texte de Freud de 1911. Ce n'est pas le seul texte métapsychologique de Freud. La métapsychologie freudienne est déjà annoncée dans le brouillon d'une "Psychologie scientifique" qui n'a pas été publiée du vivant de Freud. On en retrouve les considérations essentielles dans le chapitre VII de l'Interprétation des rêves. Elle anime encore les textes réunis sous le titre même de Métapsychologie, en 1915. C'est aussi dans cette rubrique que l'on peut placer l'Au- delà du principe de plaisir ainsi que Le moi et le ça.

Mais je choisis, comme porte d'entrée dans la métapsychologie, ces Formulations sur les deux principes du fonctionnement mental, et cela pour une raison simple, à savoir que ce texte se schématise de façon évidente selon la substitution. C'est même ce schéma de la substitution qui conditionne le fait que Freud se satisfait de deux principes pour animer sa métapsychologie. Il y a deux principes parce que la structure de son fonctionnement mental se règle sur la substitution. C'est sans doute là, le texte métapsychologique de Freud qui se prête le plus aux mathèmes. Le mot même de formulation qui est dans le titre indique bien la connotation de formule. Peut-être que Freud n'a jamais été aussi proche d'une exigence, d'une postulation vers le mathème que dans ce texte. C'est ce que nous avons à essayer de faire: des formulations de ces deux principes, faire le mathème de la structure psychique selon Freud.

Cet écrit est fait pour raconter, pour justifier une substitution, un remplacement. C'est assez évident, même à une première lecture, pour que l'on puisse mettre au tableau la métaphore qui voit la substitution du principe de réalité au principe de plaisir:

$$\frac{\text{principe de réalité}}{\text{principe de plaisir}}$$

On peut donc dire - et je crois que ce n'est pas une interprétation de ma part - que ce texte de Freud conceptualise le fonctionnement mental à partir d'une substitution de deux éléments. Il s'agit du remplacement d'un principe par un autre. D'ailleurs, au début de la troisième partie de son texte, Freud emploie le terme d'Ablösung qui peut se traduire par séparation ou par relève, par relais. Mais retenons pour l'instant sa traduction par remplacement. Peut-être pourrons-nous jouer, un peu plus tard, sur l'autre traduction que l'on peut donner à ce terme d'Ablösung.

Sans équivoque, concernant le psychisme, Freud articule d'abord le Lust, le plaisir, et ensuite la réalité. Il y a une notion chronologique qui est là indiquée de façon très claire, en tout cas au moins la notion d'un ordonnancement temporel entre Lust et Realität, de telle sorte que l'on pourrait sous-titrer ce texte ainsi: "Du plaisir à la réalité."

Cette notion d'un ordonnancement - d'abord le plaisir et ensuite la réalité - suffit à indiquer que pour Freud la réalité n'est pas première quand on la considère à partir du psychisme. Pour Freud, le psychique n'a aucune harmonie native avec la réalité. Son point de départ est, au contraire, celui d'un discord entre le psychisme et la réalité, puisque c'est seulement au terme d'un processus de substitution que le psychisme a une chance - et nous verrons que c'est seulement dans une certaine mesure - de se trouver au niveau de la réalité.

C'est un point de départ qui, en lui-même, est évidemment tout à l'opposé du point de départ philosophique. Le point de départ philosophique - je le caractériserai ainsi - c'est celui d'une adéquation de l'esprit au monde, ou au moins de l'esprit à l'expérience. Ce qui, chez Kant, est au coeur de la question de la possibilité des jugements synthétiques a priori, c'est la question de l'adéquation, de l'ajustement qu'il y a, selon le philosophe, entre l'esprit et l'expérience. Le philosophe part de cette adéquation pour se demander comment il se fait qu'elle soit possible.

A cet égard, on peut dire sans doute qu'il y a une Ablösung de Kant par Heidegger.Il y a une relève de la question kantienne par Heidegger, quand ce dernier nous met en scène le sujet comme être dans le monde. L'être dans le monde c'est prendre, comme acteur du discours philosophique, un sujet qui est foncièrement, dans sa structure même, corrélatif de son expérience du monde. C'est un sujet qui n'est pas pensable sinon dans son ouverture au monde. D'ailleurs Heidegger, en formulant l'être dans le monde, pense lui-même faire apparaître le présupposé de toute philosophie.

Sans soute y a-t-il dans Heidegger une grande scansion que lui-même a appelée, d'une façon énigmatique, le tournant, et qui l'a vu renoncer au vocabulaire même de l'ontologie, mais ça ne remet pas en question ce que j'appelais l'adéquation. Non seulement cette adéquation n'est pas remise en question mais elle se développe, avec certains accents poétiques, comme une thématique de l'accord - une thématique qui invite à reconnaître son accord et à s'accorder par là même davantage avec le monde et avec le langage.

A cet égard, c'est bien à partir de cette thématique de l'accord que l'on peut saisir - Heidegger lui-même nous y invite - ce qui fait l'unité du point de départ philosophique. Ca nous fait, par contraste, saisir combien le point de départ freudien est là différent.

Pour Freud, le psychique n'est pas un être dans le monde. C'est, si je puis dire, un être dans le Lust. C'est un être qui est dans le plaisir. Nous pourrions même ici faire glisser ce terme de plaisir pour dire que c'est un être dans la jouissance. Le Lust Ich n'a pas du tout les coordonnées d'une adéquation avec la réalité. Le Lust Ich freudien comme primaire, il ne sait pas ce que sait que la réalité. Tout ce qu'il sait, c'est le plaisir. Et encore est-ce trop dire qu'il le sait. Tout ce qu'on peut dire, c'est qu'il le cherche. Il va dans ce sens-là. Il ne va pas dans le sens d'une ouverture au monde. Il va plutôt dans le sens de la fermeture au monde.

C'est pourquoi, au fond, Freud ne cesse pas d'évoquer le rêveur, celui qui rêve, celui qui précisément donne l'exemple d'un système qui se sépare de son rapport au monde extérieur, pour fonctionner d'une façon normalement agréable. D'où le problème pour les rêves qui est qu'on y rencontre, à l'occasion, quelque chose qui est quand même désagréable. Voilà ce qui sert à Freud de repère. C'est celui qui ferme les yeux pour dormir ou, à l'occasion, celui qui rêve les yeux ouverts, puisque le rêve éveillé est aussi une thématique de Freud.

Le repère de Freud n'est pas celui qui, les yeux grands ouverts, parcourt le champ de l'expérience pour y faire des transformations. Le rêve comme voie royale de la psychanalyse,

ça veut dire que notre point de départ n'est pas l'être dans le monde. Notre point de départ, c'est le rêveur.

Comme le formule Lacan dans son Ethique de la psychanalyse, le psychisme est un appareil qui de sa propre pente va vers le leurre et l'erreur, vers l'illusion. On peut dire alors que pour Freud, l'accès à la réalité, loin d'être de départ, loin d'être natif, est toujours précaire, et que c'est ce qui nécessite l'entrée en jeu d'un autre appareil, d'un autre système, d'un autre principe capable d'exercer une correction sur ce système qui va de sa propre pente vers l'illusion.

On ne peut pas dire alors que ces deux principes de Freud aient la moindre réalité économique. On n'a pas l'idée que l'on puisse isoler dans le cerveau humain des organes qui accompliraient ces fonctions. Il s'agit bien là d'une construction conceptuelle.

Toute la question peut se résumer, dans notre vocabulaire, comme de la jouissance à la castration. C'est la reprise, sur le plan métapsychologique, de l'ittinéraire qui va de la jouissance à la castration. C'est déjà ce qui donne tout son sens au commencement du texte de Freud, c'est-à-dire au fait qu'il part des rapports de la névrose et de la psychose avec la réalité. Son point de départ est clinique.

Par rapport à ça, on voit bien que le point de départ philosophique est toujours anticlinique. Le philosophe peut se poser à l'occasion la question du fou. Chez Descartes, ça arrive très vite de se poser cette question. Elle y est résolue, comme vous le savez, par une forclusion décidée: "Mais quoi! je ne suis point fou."

Le point de départ philosophique, c'est toujours le point de départ "normal". Je m'en suis aperçu encore une fois cette semaine avec grand plaisir. J'ai eu l'occasion de dialoguer avec quelqu'un qui est considéré comme une des sommités de la philosophie américaine, qui s'appelle Donald Davidson et qui est en France pour quelques temps.

Il s'efforçait, à sa façon, de penser le langage. Ce qui nous partageait d'emblée, c'est que lui, il part toujours du se comprendre. Il se pose la question de comment on se fait comprendre par l'autre, à travers quels processus l'autre peut interpréter ce que je dis d'une façon qui coïncide avec ce que j'ai dans la tête. Donald Davidson a, semble-t-il, une idée très précise de ce qu'il a dans la tête, et, ce qu'il a dans la tête, a évidemment pour lui une consistance, une prégnance assez indicative. Je le lui ai laissé entendre et il l'a accepté de bonne grâce en disant que j'essayais de psychanalyser sa philosophie.

Notre point de départ n'est évidemment pas le se faire comprendre mais le fait qu'on ne comprend jamais vraiment comme il faut. La question cruciale de l'affaire, ce n'est pas simplement de savoir si l'autre peut arriver à se faire l'idée juste de ce que j'ai dans la tête, mais de savoir si j'ai moi l'idée juste de ce que j'ai dans la tête, et là il faut savoir si c'est vraiment moi qui ai l'idée juste de ce que j'ai dans la tête ou si c'est l'autre.

J'ai d'ailleurs essayé d'illustrer la chose à Donald Davidson et cela d'une façon simple puisque lui-même prenait des exemples simples, du style grass is green, l'herbe est verte. Je lui ai rappelé qu'il y avait aussi, dans la langue anglaise, l'expression grass is greener, l'herbe est plus verte. Ca rentre dans une proposition qui veut dire que l'herbe est plus verte toujours chez le voisin. Ca montre qu'on ne se contente pas toujours du vert de sa propre pelouse. Dans les pays anglo-saxons, c'est une grande activité que d'obtenir une belle pelouse. Autrement dit, en guise d'introductione qui a l'air comme celle de l'herbe est verte, on nous dit : l'amburger est brûlé. C'est un fait. Mais Madame Davidson peut l'entendre tout à fait autrement. Elle peut l'entendre comme le témoignage qu'elle ne sait pas faire la cuisine. Puis, de là, les connotations sémantiques peuvent aller encore beaucoup plus loin.

Je crois que Donald Davidson n'a pas renvoyé l'argument avec légèreté. C'est plutôt quelqu'un de très ouvert. Il admet tout à fait que la psychanalyse est de nature à le faire penser. D'ailleurs, il l'a écrit pour défendre Freud. Mais ce à quoi il reste foncièrement attaché, c'est qu'il y a, bien sûr, des cas où ça ne va pas, mais qu'il s'agit quand même de réfléchir sur le plus important, c'est-à-dire quand ça se passe bien. J'ai vu là la prégnance de ce point de départ philosophique: prenons les choses quand ça marche bien.

Le point de départ freudien c'est, au contraire, le point de départ clinique, c'est-à-dire quand ça ne va pas, et c'est ce point de départ clinique qui est par Freud élargi aux dimensions de l'humanité. Son point de départ n'est donc pas du tout l'adéquation à la réalité, c'est le détournement, le se détourner de la réalité, c'est l'évitement.

Si Freud évoque ici la caractérisation par Janet des maladies mentales comme d'une perte de la fonction du réel, c'est pour indiquer ce qu'il a été, lui, capable d'y ajouter, à

savoir le refoulement comme conséquence de l'évitement de la réalité parce qu'elle est insupportable. Ca, c'est le point de départ freudien: la réalité en tant qu'elle est insupportable. Ce n'est pas la réalité au devant de laquelle on s'avance ou avec laquelle on s'accorde.

J'avais demandé à Lacan une définition de la clinique avec laquelle nous puissions travailler dans ce Département. Il y avait répondu par cette définition: "La clinique c'est le réel comme l'impossible à supporter." C'est une proposition qui ramasse ce qui est là le point de départ de Freud dans ses Formulations sur les deux principes du fonctionnement mental. Il part de l'impossible à supporter et du joint qu'il y a entre la réalité et cet impossible à supporter. Certes, ce rappel est déjà de nature à souligner l'ambiguïté du terme de réalité et la distinction qu'il y a à faire entre la réalité et le réel. Ne serait-ce que par la confrontation de ce premier paragraphe de Freud avec cette définition de Lacan, il est sensible que ce que ce dernier appelle le réel est la réalité en tant qu'elle est impossible à supporter. Nous conservons le terme de réalité là où il s'agit de ce dont on s'accommode.

L'ambiguïté du terme de réalité est présente dans le texte même de Freud, puisque s'agissant de la névrose, il emploie le mot de Wirklichkeit, et qu'à partir du moment où il passe à la psychose, il dit Realität. Je ne crois pas que l'on puisse faire pour l'instant trop cas de cette distinction qui n'apparaît d'ailleurs pas en français puisque les deux mots sont traduits par réalité. On ne doit pas en faire trop cas pour l'instant parce qu'il est clair que Freud, du point de vue de l'évitement de la réalité, établit une continuité entre névrose et psychose. La psychose lui paraît le cas le plus extrême de l'évitement de la réalité.

Il est tout à fait essentiel pour nous que Freud aborde la question de la réalité par le biais de l'évitement. Pas par le biais de l'amour, pas par le biais de l'intérêt, pas par le biais de l'idée que le psychisme serait essentiellement destiné à l'action, à la modification du monde extérieur. Dans les termes mêmes que Freud utilise, il y a au contraire quelque chose que le sujet ne peut pas ne pas éviter, et si Freud l'appelle la réalité, nous pouvons dire que c'est parce que ça revient toujours à la même place. C'est ça la définition du réel chez Lacan. C'est ce qui revient à la même place et ce que le sujet ne peut pas ne pas éviter.

Dans la double négation qui se trouve là utilisée, c'est le terme même de l'impossible qui se trouve justifié. Les structures cliniques, pour Freud, sont avant tout en rapport avec un tel réel. Elles sont en rapport avec un réel qu'elles évitent. Ce que nous appelons les structures cliniques, ce sont autant de modes d'éviter un réel, c'est-à-dire, aussi bien, autant de modes d'avoir rapport avec ce réel. Ce qui est au fondement même de la clinique n'est pas l'accord. Ce n'est pas le oui. Ce qui est au coeur des structures cliniques, c'est un non, c'est un refus, c'est un certain se détourner de. A cet égard, le terme même d'évitement, qui est dans Freud, est corrélatif du terme de couverture. Il y a un réel qu'on ne pas ne pas éviter et, du même coup, ce réel est couvert et il faut rendre compte de ce qui le couvre.

Dans ce texte, Freud n'articule pas de rupture entre névrose et psychose. Il voit au contraire dans la psychose un passage à la limite de la névrose. Ce qu'il appelle là foncièrement psychose, c'est la notion de l'évitement du réel. Il va jusqu'à la psychose hallucinatoire comme déni de la réalité, puisqu'il emploie le terme de Verleugnung. Il va donc jusqu'à la psychose hallucinatoire pour donner l'idée limite de l'évitement de la réalité et, de là, il revient à la névrose pour dire que toute névrose fait la même chose qu'une psychose hallucinatoire - toute névrose fait la même chose avec quelques fragments de la réalité. C'est vraiment situer névrose et psychose de façon quantitative, comme si la psychose opérait cet évitement pour toute la réalité et que la névrose ne l'accomplissait que pour une partie de cette réalité.

Ayant ainsi abordé la névrose dans la psychose sous la rubrique de cet évitement, il est saisissant de voir que Freud l'élargit à l'humanité entière. A la fin de son premier paragraphe, il met en question le rapport comme tel de l'humanité à la réalité et il entreprend alors de considérer la signification - Bedeutung - du monde réel extérieur à partir de la clinique.

Il faut bien dire que le plus frappant dans ce texte n'est pas simplement la continuité que Freud établit entre névrose et psychose mais que le soi-disant normal est lui aussi pris dans cette même continuité. Pour le soit-disant normal aussi, il y a, au coeur du fonctionnement mental, un évitement structural d'une partie de la réalité. Ce que Lacan appelle le réel, c'est cette partie de la réalité qu'on ne peut pas ne pas éviter, et nous verrons de quoi il s'agit.

Pourtant, d'un point de vue clinique, Freud en arrive donc à considérer le fonctionnement mental comme tel. Là-dessus, sa première constatation au nom de la psychanalyse, c'est ce que l'expérience analytique est supposée par son biais avoir dégagé, à savoir qu'il existe des processus psychiques inconscients. Il est clair que l'ensemble de cette affaire du fonctionnement psychique est considéré du point de vue de l'expérience analytique. Le fonctionnement mental est abordé à partir de l'expérience.

A partir du schéma de la substitution, nous donnons toute sa valeur au terme de primaire que Freud utilise pour qualifier les processus inconscients. Nous comprenons bien que la distinction des processus primaires et secondaires répond à cette structure de la substitution. Primaire, Freud l'entend d'abord au sens chronologique, au sens du développement, c'est-à-dire comme qualifiant les processus les plus anciens. Par contre, les processus secondaires sont supposés apparaître à un stade ultérieur du développement. Cette substitution est prise dans le schéma du développement, mais ça ne fait que mettre plus en valeur tout ce que Freud va articuler sur ce qui reste du processus primaire.

Sa présentation de la substitution est évidemment faite chronologiquement, selon le développement, puisqu'il a même fait équivaloir cette substitution à ce qu'est la pédagogie, l'éducation. Il va même formuler que l'éducation a pour but d'obtenir le remplacement d'un principe par un autre. Mais ce point de vue développemental ne fait que mettre d'autant plus en valeur tout ce que Freud articule - et vous verrez que c'est beaucoup - de ce qui en définitive se maintient du Lustprinzip. Ca indique déjà qu'il faut ajouter un schéma structural au schéma développemental.

Nous avons donc d'abord des processus primaires qui ont pour finalité d'obtenir du plaisir, c'est-à-dire qui ne veulent rien savoir d'autre. Il y a exigence de plaisir. On peut même dire que le fameux impératif de jouissance est déjà constitué au niveau du processus primaire tel que Freud en parle. Cet impératif de jouissance du futur surmoi, il est au fond déjà en question sous le terme de cette exigence de jouissance qui régit entièrement le processus primaire - processus primaire à partir duquel Freud dispose le refoulement comme ce par quoi cet appareil psychique se détourne de tout ce qui pourrait susciter du déplaisir.

Là, c'est une définition du refoulement - et c'est tout à fait essentiel - à partir du plaisir et du déplaisir, à partir du Lust. A cet égard, le refoulement n'est pas présenté comme un processus intellectuel. Il est présenté comme ce qui est au service du principe de plaisir.

On saisit qu'elle est la valeur de cette primarité du principe de plaisir. C'est qu'elle établit d'emblée une antinomie entre plaisir et réalité. Les processus inconscients ne veulent rien connaître de la réalité. C'est en quoi le rêve est le modèle même de fonctionnement psychique auquel Freud se réfère et qui pour lui est justement le témoignage, en chacun de nous, de ce qui continue d'agir du principe de plaisir, en dépit de la métaphore, en dépit de la substitution. Le fait que nous rêvons est déjà le témoignage que le Lustprinzip continue d'agir sous le principe de réalité.

Je ferai remarquer que Freud, ici, à la différence du premier Lacan, ne fait pas du tout du refoulement une méconnaissance.Il ne situe pas du tout le refoulement à partir de ce qui serait connaître ou ne pas connaître. Le refoulement est situé d'emblée à partir du Lust.

Notons également que la question est d'un principe en tant qu'il domine. Ce qui est en question à travers cette substitution, c'est la maîtrise. Qu'est-ce qui gouverne le fonctionnement psychique? Ce dont Freud essaye de rendre compte dans ce texte, c'est de la substitution d'une maîtrise à une autre. C'est un problème de domination et toute l'interprétation du texte roule au fond là-dessus: en quel sens le principe de réalité domine-t-il le principe de plaisir?

Tout le texte a l'air d'être fait pour dire que le principe de réalité doit dominer. Donc, tout le texte a pu être versé au bénéfice de l'égopsychologie, au bénéfice d'une théorie qui prend l'adaptation comme finalité - l'adaptation voulant dire exactement que le principe de plaisir est surclassé par le principe de réalité. Il est clair que ce n'est pas ce que Freud veut dire, précisément parce qu'il prend l'exemple du rêve et qu'il note aussi bien notre tendance, même quand nous sommes éveillés, à écarter de nous des impressions désagréables.

Ce qui est essentiel dans ce texte, c'est que tout du Lust ne peut pas être dominé par Realität. La substitution mise en place par Freud, loin de prôner on ne sait quelle réduction du Lustprinzip à la réalité, met au contraire en valeur ce qui, du Lust, ne se traduit pas. C'est la valeur, pas du tout banale, d'impliquer là-dedans le rêve, et ça montre justement

pourquoi Freud peut thématiser le problème du rapport de l'humanité à la réalité. Il parle de la névrose et de la psychose, mais le rêve est aussi dans la série.

Nous sommes donc là avec un appareil qui cherche seulement la satisfaction - Befriedigung. C'est le même terme qui revient chez Freud quand il évoque les pulsions. Le fonctionnement normal de cet appareil, qui ignore la réalité, c'est de trouver la satisfaction dans l'hallucination, de la même façon que nous, nous continuons de trouver une satisfaction dans le rêve et que nous nous détournons du désagréable, puisque nous nous réveillons si le rêve devient trop désagréable - ce qui est encore l'évitement de ce réel.

Alors, quand on part de ce système qui cherche la satisfaction et qui la trouve dans l'hallucination, c'est-à-dire en lui- même, dans ses propres productions imaginaires, on est, comme dit Freud, dans un état de repos psychique, et on ne voit pas ce qui serait_en mesure de perturber cet état d'équilibre. C'est comme dans le Discours sur l'origine de l'inégalité de Jean-Jacques Rousseau: on ne voit pas du tout ce qui fait passer de la première à la seconde partie. Nous avons l'état de nature de l'homme où il ne fait pas société et où nous voyons donc des isolés qui se balladent sur le territoire. Il n'y a pas de moyens de comprendre ce qui amènerait cet homme à l'état de nature à se précipiter dans le lien social. Il faut pour cela, à Jean-Jacques Rousseau, faire intervenir, d'une façon d'ailleurs embarrassée, des cataclysmes naturels, des irruptions volcaniques qui auraient été de nature à mettre en contact les hommes les uns avec les autres.

Chez Freud, au fond, il y aurait là un problème. Si ce système du Lustprinzip est en lui-même équilibré dans le plaisir, si tout est fait pour qu'il soit en repos - il cherche le plaisir et le trouve dans l'hallucination -, qu'est-ce qui perturbe alors originellement cet état de repos, cet équilibre psychique? Freud là-dessus est rapide mais,_si rapide qu'il soit, il ne met pas du tout en cause le monde extérieur, et cela pour la bonne raison que cet appareil psychique primaire ne sait pas ce qu'est le monde extérieur. Autrement dit, ce qu'il met en question, d'une façon assez énigmatique, ce sont "les exigences péremptoires des besoins internes", qui nécessitent l'abandon de la satisfaction hallucinatoire.

Pour le dire autrement, c'est comme s'il y avait, dans la pulsion elle-même, quelque chose qui ne peut pas être leurré par l'hallucination. C'est comme si la pulsion en elle-même ne se satisfaisait pas de ce qui n'est qu'imaginaire. La pulsion, à cet égard, se trouve foncièrement dans une situation que Freud appelle une situation de frustration. Il y a, dans l'exigence de plaisir, quelque chose qui trouve sa satisfaction dans l'hallucination, c'est-à-dire quelque chose qui peut être leurré, mais il y a pourtant quelque chose qui ne peut pas l'être. Cet élément qui ne peut pas être leurré, c'est ce qui détruit, met en péril l'état de repos du système, et qui fait donc que Freud, dans sa démarche, doit déjà introduire un élément qui n'est pas résorbable au niveau du Lust.

Il y a une coupure pour rendre compte de l'entrée en jeu du second principe. Freud va même jusqu'à employer le terme de décision. L'appareil doit décider d'entrer en rapport avec le monde réel extérieur. Ce système apparemment fermé, régi par la maîtrise du Lustprinzip, comporte quand même un élément inassimilable à toute satisfaction par l'hallucination. C'est parce qu'il y a cet élément inassimilable, que Freud appelle l'exigence péremptoire des besoins internes, qu'un second principe va entrer en jeu et par quoi l'appareil va entrer en contact avec la réalité.

Il y a donc une coupure: l'entrée en jeu d'un nouveau principe. Freud emploie ici le terme d'Einsetzung qui peut se traduire par établissement ou installation d'un nouveau principe, mais c'est un terme que l'on emploie également pour parler de l'institution d'un tribunal. Einsetzung, c'est l'installation d'un nouveau principe mais avec le mot même qu'on utilise pour parler de l'institution d'un tribunal. L'installation du principe de réalité c'est comme l'institution d'un nouveau tribunal qui va, lui, fonctionner, non pas selon le binaire du plaisir et du déplaisir, mais selon les critères du vrai et du faux. Il y a là une substitution entre plaisir et vérité:

$$\frac{\text{vérité}}{\text{plaisir}}$$

Là, Freud s'emploie à décrire méthodiquement cette nouvelle orientation du système vers la réalité, c'est-à-dire les nouvelles adaptations qui s'imposent à ce système. Je ne vais pas, à l'heure qu'il est, les détailler toutes. Il y a sept termes que Freud lui-même met en valeur, mais j'attirerai déjà votre attention sur le troisième terme.

Freud énumère donc les adaptations nécessaires du système au niveau de la conscience. C'est le premier terme. Cette conscience portait d'abord sur les processus internes du système et elle va maintenant se porter sur les organes des sens qui visent la réalité. Les qualités sensorielles émergent. Il y a un déplacement d'accent. La conscience, qui était avant tout centrée sur l'intérieur du système, se porte sur les instruments par lesquels nous saisissons la réalité extérieure.

Il va y avoir, deuxièmement, l'institution de l'attention au service du besoin interne. Puis vient le troisième terme sur lequel j'attire votre attention, à savoir ce que Freud appelle un système de notations, de marques. Il y a l'installation d'un système de marques qui est nécessaire - et c'est le quatrième terme - pour que la mémoire puisse avoir son existence.

On peut dire d'ores et déjà que ce qui paraît, pour Freud, être au coeur de ce qu'exige le principe de réalité, c'est l'émergence d'un système de marques. Et je crois que personne ne pensera que je force la note si je place ici, aussi bien, le terme de signifiant. Ce dont il s'agit déjà, dans cette substitution du principe de réalité au principe de plaisir, c'est de l'émergence du lieu de l'Autre. Vous allez voir que c'est justifié par beaucoup d'autres choses. C'est justifié en particulier par ce qui va devoir suivre de la pulsion sexuelle.

Un peu plus loin dans le texte - mais je reviendrai en détail là-dessus la fois prochaine -, nous verrons quelle est, de façon homologue à celle-ci, la transformation de la pulsion sexuelle selon Freud.

Il y a d'abord l'auto-érotisme. Toute la description de l'appareil psychique sous la domination du Lustprinzip est inspirée par l'auto-érotisme, c'est-à-dire la satisfaction par soi-même, et, ce que Freud nous a décrit d'abord, c'est un système qui se satisfait par l'hallucination, c'est-à-dire par soi-même. Puis nous avons le passage de la pulsion sexuelle de cet auto-érotisme à l'allo-érotisme, c'est-à-dire à la nécessité d'un choix d'objet - ce qui traduit bien, en effet, l'implantation de l'Autre dans la pulsion sexuelle elle-même. Dans le texte, un peu plus loin, il s'agira bien de comment on passe de la jouissance auto-érotique à la jouissance de l'Autre, au sens où il y faut un objet qui est cherché dans le monde extérieur.

Je vois que je n'ai pas réussi, malgré mes précautions, à finir le commentaire de ce texte aujourd'hui. Je reprendrai exactement à ce point la prochaine fois.

CAUSE ET CONSENTEMENT
XIX - Cours du 18 mai 1988

Nous avons, la dernière fois, parcouru le premier paragraphe du texte de Freud intitulé *Formulations sur les deux principes du fonctionnement mental*, et j'ai bon espoir que nous arrivions aujourd'hui au terme de ce texte.

Nous avons suivi Freud dans son abord du psychique, de l'évènement psychique. Nous l'avons suivi dans la connexion qu'il établit d'emblée entre le psychique et la réalité. Il aborde le psychique sous l'angle de son rapport à la réalité. Mais cet abord est néanmoins comme une fausse fenêtre, puisque ce qui se découvre au contraire à Freud, c'est que le rapport primordial du psychique n'est pas à la réalité mais au plasir, au *Lust*. Nous aurons à voir pourquoi ce *Lust* est susceptible d'une traduction double, comme plaisir et comme jouissance.

Cette équivoque ne laisse pas inchangé le sens même de la réalité. Freud a lui-même aperçu cette équivoque de son *Lustprinzip*, puisqu'il a été conduit à l'au-delà du principe du plaisir. Se trouve attaché au principe du plaisir un au-delà qui est celui de son principe.

L'au-delà du principe du plaisir, au niveau du texte des *Formulations*, ça devrait être tout simplement le principe de réalité. Tout au long du texte, il semble qu'il en soit bien ainsi. En tout cas, le principe de réalité vient après le principe du plaisir dans une suite chronologique. La valeur propre de cet au-delà quand Freud l'introduira, c'est justement de se distinguer de l'après. Après le principe du plaisir, il y a le principe de réalité, mais l'au-delà du principe du plaisir est autre chose. C'est une dimension qui est attachée au principe du plaisir.

J'ai dit que cette connexion entre le psychique et la réalité était une fausse fenêtre. C'est ce que Freud marque tout de suite, puisque le terme qui qualifie ce rapport à la réalité est d'emblée celui d'*évitement*, celui d'un *se détourner de la réalité*.

J'ai marqué aussi, la dernière fois, comment ce point de départ distingue l'abord psychanalytique de la réalité de l'abord philosophique qui, lui, prend au contraire, comme point de départ, l'accord avec la réalité, l'harmonie, l'ouverture de l'esprit au monde, et prend pour thème – y compris dans son ultime version heideggérienne – l'accueil, le bon accueil à faire à ce qui est.

Peut-être pourrions-nous prendre, comme enblème de cet évitement, la position du geste si élégant de la femme de la Villa des Mystères à Pompéi, celle qui figure sur la couverture du *Télévision* de Lacan. Cette femme semble ramener un voile sur sa tête, avec l'équivoque de ne pouvoir savoir si elle se voile ou bien se découvre. Qu'elle soit habituellement qualifiée comme « la femme terrifiée » semble plutôt indiquer qu'elle se voile, qu'elle se détourne de quelque chose qui surgit. C'est l'occasion de redonner toute sa valeur significative, ainsi que le rappelle Heidegger, à la vérité, à l'*alêthéia*, c'est-à-dire au non-voilé.

Dans les textes de Heidegger que j'ai rappelés dans ce cours, le rapport du *Dasein* et du monde trouve des harmoniques qui sont celles du non-voilé. La définition même de la liberté selon Heidegger, c'est l'abandon au dévoilement de l'étant comme tel. C'est même à partir de cet abandon au dévoilement de l'étant qu'il introduit le terme d'ek-sistence que Lacan utilisera plus tard. L'ek-sistence du *Dasein*, c'est précisément cet abandon au dévoilement. Dans ses textes qui suivent *Etre et temps*, Heidegger pense revenir à la racine même de ce qui, dans la philosophie classique, s'était appareillé de concepts et de catégories, à savoir ce *laisser être* de l'étant qui est, comme il le dit, générateur de l'accord. C'est ce dont la *Critique de la raison pure* de Kant à la fois tente de rendre compte par sa déduction des catégories et dissimule. Elle en dissimule la foncière simplicité.

Alors que Heidegger n'a pas assez de mots pour célébrer la façon dont l'homme se donne et s'adonne à l'ouvert, à l'ouverture, alors qu'il fait de cette ouverture la condition même de la vérité, le point de départ de Freud est exactement contraire. Le point de départ de Freud, c'est précisément ce en quoi l'homme ne laisse pas être l'étant, c'est qu'il ne s'y adonne pas, mais au contraire foncièrement s'y refuse. On peut dire que l'opposition est entière entre cette figure ultime de la philosophie chez Heidegger et le point de départ freudien.

Certes, il y a un second Heidegger qui habite le premier, un second Heidegger qui, corrélativement, insiste sur la dissimulation foncière de l'étant comme tel, au profit de tel ou tel étant particulier. Le voile est un thème heideggérien, dans la lmesure où la vie courante,

ses préoccupations, ce que Heidegger appelle ses calculs journaliers, comportent pour le *Dasein* une obnubilation, c'est-à-dire la négligence de l'étant comme tel au profit de soucis particuliers. La tâche de la philosophie, de la pensée, est donc de ramener l'homme au souci de l'essentiel. Est donc valorisé chez Heidegger l'oubli de l'être. Il y aurait comme un refoulement primordial de l'être.

C'est même à ce propos qu'il introduit, corrélativement à l'existence, l'in-sistance. C'est un autre terme dont Lacan fera aussi son profit. Le titre même de « L'instance de la lettre » fait entendre aussi bien l'insistance. J'ai dit tout à l'heure que l'existence de Heidegger est corrélative du dévoilement de l'étant comme tel. Eh bien, ce qu'il appelle l'insistance est corrélatif du voilement de l'étant commez tel. L'insistance qualifie le comportement freudien, celui qui s'attacche à tel ou tel objet particulier. Je peux même vous lire un passage où Heidegger introduit cette insistance. Il se trouve dans son petit texte intitulé *L'Essence de la vérité : « Dans cet oubli démesuré de l'étant comme tel, l'humanité s'assure avec insistance d'elle-même, grâce à ce qui lui est à tout moment accessible dans la vie courante. Cette persévérance trouve son appui, inconnaissable pour elle-même, dans la relation par laquelle l'homme non sreulement existe, mais en même temps insiste, c'est-à-dire se régule sur ce que lui offre l'étant en tant qu'il paraît en soi et de soi manifeste. Existant, le Dasein est insistant. »*

Ce rappel est fait pour indiquer comment, en dépit de cette base fondamentale de l'accord de l'homme à l'ouverture de l'étant, en dépit de ce thème par rapport à quoi Freud est en rupture, Lacan a pu glisser des termes freudiens dans le vocabulaire de Heidegger.

Après ces précisions, revenons à l'évitement.

Dans ce premier paragraphe de son texte, Freud suit un chemin moins simple qu'il n'y paraît entre névrose et psychose, et entre *Wirklichkeit* et *Realität*. Son point de départ, qui est clinique, c'est le névrosé. C'est le névrosé en tant qu'il se détourne de la *Wirklichkeit*. De là, il passe au psychotique comme étant le cas le plus extrême de ce qui se détourne de la *Realität*. Puis, dans un troisième moment, il revient sur le névrosé, pour dire qu'en définitive le névrosé aussi se détourne de la réalité, même si ce n'est à l'occasion que d'un fragment de celle-ci. Enfin, dans un quatrième moment, Freud indique que c'est l'humanité en général qui a ce rapport d'évitement à la réalité.

L'architecture même du texte rend impossible de méconnaître les valeurs distinctes de *Wirklichkeit* et de *Realität*. Bien que les traductions courantes, anglaises et françaises, ne les distinguent pas, il faut bien ici donner à *Wirklichkeit* son sens d'effectivité, d'opérativité. C'est un sens qui tient aussi à ce qu'on fait, à ce qu'on veut faire, tandis que *Realität* est la réalité qui est proprement en connexion avec le psychique et qui est distincte de toute action, de toute activité. Par exemple, un peu plus loin dans le texte, le terme de *Wirklichkeit* revient au moment où Freud traite de l'art, et à proprement parler du faire de l'artiste. Le faire, quand il s'agit de l'art, assure une connexion directe entre plaisir et réalité. A ce moment-là, Freud reprend ce terme de *Wirklichkeit*. C'est la réalité mais dans son rapport au faire, à l'action, à l'action prise dans la causalité.

Ca donne son sens au point de départ de Freud : le névrosé se détournant de ce qu'il y a à faire. Ca s'incarne cliniquement dans l'inhibition qui est précisément une coupure d'avec la *Wirklichkeit*. C'est une incapacité à fonctionner. On peut aussi bien penser au rêve éveillé où le sujet s'imagine obtenir des satisfactions, à défaut de les obtenir dans la réalité. A cet égard, le point de départ de Freud est à au ras de la phénoménologie clinique de la névrose.

Par contre, dans la psychose, ce n'est pas la réalité comme activité qui est mise au premier plan. Ce qui est mis au premier plan, c'est ce qui dans l'hallucination se substitue à la réalité dont on se détourne. A cet égard, il y a un pas que cliniquement la psychose permet de faire par rapport à la névrose.

Le retour de Freud, en un troisième temps, sur la névrose, c'est ce qui a pu justifier la conception du noyau psychotique, puisque Freud revient sur la névrose pour dire que dans cette dernière comme dans la psychose, il n'y a pas seulement évitement de ce qu'il y a à faire, mais, plus profondément, évitement d'un fragment de *Realität*. Cette *Realität*, nous pouvons considérer qu'elle vaut pour nous, pour l'instant, comme un *x*. Elle vaut comme un *x*, mais n'oublions pas que le terme est employé par Freud à propos de l'hallucination.

La question de Freud est donc de savoir comment le rapport à la réalité s'établit pour le psychique. Il y a là un problème qui demande une solution, puisque ce rapport s'établit sur

le fond de s'en détourner, et que ce qui apparaît au contraire comme primaire est le rapport au *Lust*. C'est ce rapport-là qui apparaît comme primordial. Autrement dit, ce qui apparaît comme primaire n'est pas un problème que nous pourrions dire gnoséologique. Ce n'est pas un problème de connaissance, de l'articulation de la représentation à l'objet.

Ce qui est primordial, c'est un rapport au plaisir, et il faut quand même que je souligne la conjonction que Freud nous présente immédiatement, qui est là évidente et à quoi Lacan n'a donné toute sa mesure qu'assez tard dans son enseignement, à savoir la conjonction entre le plaisir et l'inconscient, entre le *Lust* et l'inconscient.

C'est en effet d'emblée que Freud considère que la psychanalyse donne accès à l'inconscient, mais que les processus psychiques inconscients sont intrinsèquement liés avec le plaisir, avec la recherche du plaisir. On peut dire, d'une façon évidente dès ses *Formulations*, qu'il y a pour Freud une connexion entre l'inconscient et le plaisir – connexion qui justifie Lacan d'avoir formulé, dans les années 70, que l'inconscient travaille pour la jouissance. C'est ce que fait valoir Freud dès 1911. Le processus psychique inconscient est régi par le principe de plaisir et de déplaisir. Disons-le : l'inconscient cherche du plaisir et, cherchant du plaisir, il se détourne du déplaisir. L'évitement a ici quelque chose de primaire. Dans le principe même du *Lust-Unlust* est déjà présent ce geste fondamental de l'évitement. On pourrait déjà dire, en se fiant à la structure de ce geste, qu'il y a déjà, à ce niveau-là, un réel dont le sujet du plaisir se détourne, qu'il évite, et qui est l'*Unlust*.

A cet égard, on peut noter un terme de Freud qui est celui de résidu, et dont il qualifie ces processus psychiques inconscients, pour bien marquer qu'ils ne sont nullement amenés par le principe de réalité. Le souci foncier de ce texte, qui est articulé sur le remplacement d'un principe par un autre, est de marquer constamment ce qui échappe à ce remplacement. A cet égard, on peut dire que l'inconscient, en tant qu'il travaille pour la jouissance, est strictement irremplaçable. En tout cas, il est irremplacé par le principe de réalité. L'inconscient fonctionne pour le *Lust* qui est à proprement parler sa finalité. Disons que dans cette valeur finale, c'est-à-dire causale, le *Lust* se traduit pour nous par jouissance.

Il est clair que l'inconscient n'est pas pour Freud simplement quelque chose qui s'interprète. Ce qui est donc à penser, c'est bien la conjonction de l'interprétation, c'est-à-dire du déchiffrage et de la jouissance. C'est ce qui conduira Lacan à formuler cette version de la formulation freudienne, en disant, dans sa *Télévision*, que ce que Freud aricule comme processus primaire dans l'inconscient n'est pas quelque chose qui se chiffre mais quelque chose qui se déchiffre. Et il ajoute : *« Je dis : la jouissance elle-même. »*

La jouissance se déchiffre. Ce qui peut paraître là un paradoxe rassemble le paradoxe de l'inconscient freudien, à savoir qu'il est à la fois jouissance et message, ou au moins jouissance et chiffrage. Quand Lacan dit que ce n'est pas quelque chose qui se chiffre, il veut dire que ce n'est pas une substanc énergétique. L' énergie, pour la science moderne, c'est un calcul, une constante numérique qui doit être retrouvée pour satisfaire le principe de la conservation de l'énergie. Quand Lacan dit que ce n'est pas quelque chose qui se chiffre, il veut dire que ce n'est pas quelque chose qui se chiffre comme l'énergie dans la physique mathématique. C'est quelque chose qui se chiffre et se déchiffre dans l'interprétation.

De même, le rêve s'interprète. Il s'interprète mais à condition de ne pas oublier qu'en même temps il satisfait. Il est en lui-même une jouissance, une jouissance auto-érotique. La théorie du rêve ne peut nullement se satisfaire de mettre en valeur des mécanismes signifiants, elle doit aussi bien articuler la jouissance et les signifiants. Si le rêve revient dans ce texte de Freud, c'est comme un analogue de l'hallucination. C'est ce qui vient confirmer, après la psychose et en tant que le rêve vaut pour l'humanité entière puisqu'il est universel, que la réalité psychique primordiale est hallucinatoire, c'est-à-dire sous la dépendance du principe du plaisir.

Quand Lacan formule que tout le monde délire, il est dans la veine freudienne qui rapproche le rêve de l'hallucination. Et quand on arrive à mettre le fantasme dans la même série, il devient impossible de nier la conséquence extrême que Lacan en tire. C'est en quoi il y a une distinction à faire entre l'évitement névrotique de ce qu'il faut faire effectivement, et l'évitement psychotique de la *Realität* où c'est une causalité de remplacement qui s'installe.

C'est cela même que Freud fera valoir dans son texte de 1924, *La perte de réalité dans la névrose et dans la psychose*. C'est encore le même point de départ, à savoir que cette perte

de réalité est l'évitement. C'est cela que Freud fait valoir sans que personne s'en aperçoive sinon Lacan, Lacan qui souligne, dans sa « Question préliminaire », que le problème n'est pas celui de la perte de la réalité dans le texte même de Freud qui porte ce titre, mais qu'il est celui du ressort de ce qui s'y substitue. Nous allons voir comment ce ressort s'installe, comment il est présent.

J'ai déjà souligné, la dernière fois, à quel point Freud nous présente d'emblée un système clos sur lui-même. Il nous présente le psychique comme un système clos où il y a des choses qui se passent mais qui sont faites pour aboutir à la satisfaction, c'est-à-dire au repos. Mais l'on peut dire qu'il y a déjà, à ce niveau qui est entièrement régi par le principe du plaisir, une réalité. Freud le dit à peu près dans ces termes : Il y a une réalité de pensée qui, à ce niveau-là, équivaut à tout ce qui se présenterait réellement à l'extérieur. Il y a une réalité de pensée qui équivaut à la réalité extérieure, et où l'on peut dire que le désir trouve sa satisfaction.

Si l'on admet comme point de départ ce système clos qui vient s'ouvrir, il y a là déjà matière à devoir distinguer deux plaisirs : plaisir et jouissance, puisqu'il y a visiblement une exigence qui ne trouve pas à s'apaiser dans le plaisir que lui accorde l'hallucination. Il y a un plaisir qui pâlit au regard de cette exigence que nous allons qualifier d'exigence de jouissance. Mais ce n'est pas tout, et c'est pourquoi je reviens pas à pas sur la construction de Freud.

Il faut s'apercevoir du biais exact par où Freud introduit alors la réalité. Qu'est-ce qu'il nous a expliqué ? Il nous a expliqué que l'hallucination est un moyen primordial de satisfaction, mais que ce moyen de satisfaction est insuffisant au regard d'une exigence interne à qui il faut du vrai, du solide, etc. Qu'est-ce que ça veut dire ? Il faut voir l'énormité que ça comporte. Ca comporte que la réalité s'introduit comme un moyen de satisfaction. La réalité extérieure s'introduit à la place de l'hallucination, s'introduit comme moyen de satisfaction. La réalité est la contrinuation de la jouissance par d'autres moyens. Cette jouissance mobilise d'abord l'hallucination d'où s'obtient un gain de plaisir, mais ce gain ne vaut pas au regard de cette exigence, et c'est alors que la réalité entre en jeu. Elle entre en jeu précisément comme un second moyen de satisfaction. Le second principe freudien est encore un moyen de satisfaction.

Puisque j'ai parlé de métaphore entre le principe de réalité et le principe de plaisir, on voit que c'est là le jouir qui est bien le ressort de la métaphore – le jouir s'il faut entendre par là le plaisir supplémentaire qui n'est pas satisfait par le principe du plaisir, c'est-à-dire par le plaisir qui s'obtient de l'hallucination. C'est en quoi le sujet freudien ne s'adonne nullement au monde, même quand il est question de ce qu'il y a à faire dans la réalité extérieure. Le sujet freudien ne s'adonne qu'à la jouissance. Je réserve pour la bonne bouche ce qui, dans le texte même, justifie littéralement l'abord que je vous présente.

Le second principe freudien obligerait l'appareil psychique à supporter le désagréable, c'est-à-dire admettre la réalité, même si elle est désagréable. C'est ça que Freud appelle le principe de réalité. C'est ce qui conduit à accepter la réalité, même si elle est désagréable. Et c'est aussi bien ce qui conduit à attendre, à accepter le retard de la satisfaction, à accepter un délai.

Mais ce que je vous fait déjà remarquer, c'est que l'introduction de ce nouveau principe reste commandée par l'exigence de satisfaction. C'est l'exigence du *Lust* qui fait que le sujet accepte l'*Unlust*. D'ailleurs, tout au long du texte, Freud met l'accent sur le fait qu'on accepte l'*Unlust* parce qu'on croit obtenir par après un *Lust* supérieur.

Quand Freud, dans ce texte même, présente sa théorie de la religion, il met l'accent sur le fait que la religion éduque certainement l'humanité au principe de réalité en lui faisant accepter un renoncement au *Lust*, mais avec la promesse que cette humanité retrouvera ensuite tout ça au centuple. Il n'y a là rien d'autre que l'acceptation de l'*Unlust* pour un *Lust* supérieur. Le psychique est mis donc en demeure de devoir s'adapter à l'*Unlust* pour le *Lust*.

Tout cela peut paraître une construction abstraite de Freud, alors que nous sommes ramenés au plus courant de l'expérience analytique, où c'est en effet un critère de savoir dans quelle mesure le sujet supporte le désagrément, dans quelle mesure il est intolérant au désagrément. Les désagréments variés que lui apportent son existence font le texte même de l'expérience. Ces désagréments peuvent par l'analyste être reportés précisément sur l'échelle

du principe de réalité et du principe du plaisir : dans quelle mesure la métaphore entre plaisir et réalité est-elle accomplie ou non ?

Ca a conduit, à l'occasion, les analystes à penser que leur mission en ce monde était que les sujets qui se livrent à l'expérience analytique devaient être conduits à accepter la réalité. Les kleiniens ont spécialement mis en valeur le désagrément qu'apporte à l'analysant sa séparation d'avec l'analyste, permettant ainsi de mesurer la domination perpétuée du principe de plaisir chez le patient, ou bien sa tolérance à la frustration. On fait dès lors de l'analyste dans l'expérience, l'objet élitique du principe du plaisir, un objet dans la réalité extérieure qui se trouve prélevé fantasmatiquement pour s'inscrire dans la règle du principe de plaisir.

Il y a là le paradoxe de l'expérience analytique elle-même, expérience dont on peut dire que phénoménologiquement elle répond à l'évitement de la réalité extérieure . Elle est mise à l'abri de la réalité extérieure. Par là-même, elle permet au principe du plaisir de se donner libre cours dans l'association libre. Mais, corrélativement à ce que l'association libre est la mise en acte du principe du plaisir, l'analyste apparaît comme le représentant du principe de réalité. Dans cette conception, on peut dire de la métaphore de la réalité et du principe du plaisir, qu'elle se répercute dans celle de l'analyste et du patient :



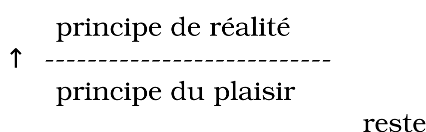
On ne s'étonnera pas que dans cette voie, ce qui est au terme soit l'identification à l'analyste. L'analyse est conçue comme une éducation, éducation du patient soumis au principe du plaisir par l'analyste représentant du principe de réalité.

J'ai déjà évoqué les différentes adaptations que Freud met en valeur et qui conduisent l'appareil psyvchique à se déplacer de son fonctionnement interne vers la réalité extérieure. C'est d'abord un déplacement de la conscience qui est d'abord rattachée aux qualités de plaisir et de déplaisir, et puis qui s'attache ensuite aux qualités sensibles venant des objets de la réalité extérieure. C'est ensuite la mise en place de l'attention, de la notation et de la mémoire.

Relisez le texte et vous verrez qu'il s'agit d'autant d'organes qui parcourent le monde extérieur et qui permettent de s'y retrouver, mais dans la mesure où il s'agit de trouver, dans ce monde extérieur, la satisfaction. Si Freud, au rang de ces mécanismes de l'adaptation, inscrit le jugement impartial – celui qui est régi par la différence du vrai et du faux – par rapport au refoulement qui, lui, ne connaît que le plaisir et le déplaisir –, c'est que la vérité se substitue sans doute au plaisir, mais dans le cadre où c'est toujours le plaisir qu'il s'agit de trouver. Même ce qui est le jugement impartial, celui qui tranche entre le vrai et le faux et pas simplement entre l'agréable et le désagréable, demeure au service de la recherche de la satisfaction.

Quand Freud ajoute l'action et la pensée à ces mécanismes d'adaptation, c'est encore dans ce cadre. L'action, c'est le déplacement de la décharge des stimuli de l'intérieur du corps vers l'extérieur. Au lieu de décharger dans le corps propre, on décharge à l'extérieur. La pensée, la pensée soumise au principe de réalité, c'est celle qui permet seulement de retarder la décharge. C'est une fonction de retard.

C'est là que l'on peut mettre déjà en valeur la fonction qui est omniprésente dans ce texte, à savoir la fonction du reste. Il y a constamment dans ce texte une substitution, mais il n'empêche que cette substitution est traitée par Freud comme laissant un reste :



On peut même dire que c'est ce reste intrinsèque qui a obligé à mettre en place le principe de réalité. Il y a ce reste de plaisir qui ne se trouve pas satisfait par le fonctionnement même du principe de plaisir. Et c'est bien pour y satisfaire qu'il faut passer à la réalité.

Quand Freud traite de la pensée, et même s'il le fait dans un contexte corrélatif de la réalité, il met en valeur que la pensée subit un clivage. Ca oblige à distinguer deux pensées : une qui se trouve apparemment au niveau de la réalité, c'est-à-dire qui admet le test de réalité, qui admet qu'il faut s'occuper de l'adéquation entre ce qui est représenté et ce qui existe effectivement, et puis une autre pensée qui reste au niveau du *Lust*. Cette pensée qui reste au niveau du *Lust*, on peut dire qu'elle est incarnée dans le fantasme :

principe de réalité		pensée 2
-------------------------	/	--------------
principe du plaisir	clivage	pensée 1

La pensée du fantasme vaut comme un reste, c'est-à-dire comme ce qui de la pensée ne tombe pas sous la domination du principe de réalité. Avec l'introduction du principe de réalité, une espèce d'activité de pensée a été clivée. Il se produit une *Spaltung* de l'activité de pensée. Cette partie est libre du test de réalité et reste subordonnée au seul principe du plaisir. Il y a de la pensée qui reste au niveau du principe du plaisir, et cette métaphore introduit donc tout de suite pour Freud un clivage, une scission au niveau même de la pensée.

Ca fait que nous ne sommes pas surpris lorsque Freud, évoquant le remplacement du principe du plaisir par le principe de réalité, le fasse avec les réserves que cette métaphore ne se fait pas tout d'un coup, qu'elle n'est pas simultanée en tous ses moments, et que c'est même par là qu'il justifie, concernant la pulsion, le clivage entre pulsions du moi et pulsions du sexe :

principe de réalité	pensée 2	pulsions du moi
-------------------------	-------------	-----------------------
principe du plaisir	pensée 1	pulsions du sexe

A cet égard, la première *Spaltung* que nous avons isolée se répercute au niveau de la disjonction des pulsions du moi et des pulsions sexuelles – les premières se trouvant au niveau de la réalité mais n'ayant leur valeur que de la séparation des pulsions sexuelles. Pourquoi se trouventè-elles toujours en retard sur la métaphore de la réalité ? Elles sont toujours en retard dans la mesure où elles sont auto-érotiques : la satisfaction est trouvée dans le corps même du sujet, et par là ces pulsions ne sont pas en situation de frustration.

Ce qu'implique cette extraordinaire construction de Freud, c'est ce que Lacan ira jusqu'à formuler, à savoir que le sein, dit de la mère, fait à ce niveau-là partie du corps du sujet. Il faut savoir ce qu'on dit. Si on parle de pulsions qui trouvent primairement leur satisfaction dans le corps du sujet, alors il faut aller jusqu'à inclure cette partie du corps de la mère dans le corps du sujet. C'est ce qui faisait dire à Lacan que le plan de la séparation laisse d'abord le sein du côté de l'enfant. C'est seulement par après que les pulsions, au départ auto-érotiques, peuvent aller chercher leur objet ailleurs et devenir allo-érotiques :

principe de réalité	pensée 2	pulsions du moi	allo
-------------------------	------------	-----------------------	-------
principe du plaisir	pensée 1	pulsions du sexe	auto

On peut dire que l'histoire du développement est l'histoire d'un renoncemment. Le remplacement du principe de plaisir par le principe de réalité est en effet l'histoire d'un renoncement au service duquel se trouvent l'éducation comme la religion. A cet égard, on peut dire qu'il y a pour tous une perte de satisfaction. Cette perte de satisfaction est celle même qui fait rêver d'une rétribution à venir. Cette perte de satisfaction est une partie de la réalité elle-même.

Par rapport à ce versant de l'éducation ou de la pédagogie ou de la religion qui plaident pour le renoncement, le renoncement à la jouissance, l'art et la science sont très clairement, dans ce texte de Freud, et même si c'est rapide, situés d'un autre côté. L'art et la science ont un autre rapport avec la jouissance. L'art ne réclame pas le renoncement à la jouissance, mais effectue au contraire une autre réconciliation entre le principe de réalité et le principe de plaisir. Quant à la science, Freud dit qu'elle va plus loin que la religion, parce que dans la recherche intellectuelle elle-même, on trouve du plaisir. A cet égard, il évoque ce qui est déjà pour nous une nouvelle alliance, à travers l'art et la science, entre le signifiant et la jouissance.

Les analystes ont toujours eu le choix de savoir où ils voulaient placer la psychanalyse. Est-ce qu'ils voulaient placer la psychanalyse en série avec la pédagogie et la reluigion, comme une éducation au renoncement ? C'est ce qu'ont fait ceux qui se sont pris pour les représentants du principe de réalité. Il est clair que Lacan, lui, inscrit la psychanalyse entre art et science, comme promouvant une nouvelle alliance de la jouissance et du signifiant, et où le renoncement n'est marqué d'aucune valeur positive.

Dans la psychanalyse le renoncement est au contraire marqué d'une valeur négative. C'est ce que veut dire Lacan quand il dit que dans la psychanalyse on n'est jamais coupable que d'avoir cédé sur son désir. On n'est pas coupable si le principe du plaisir résiste au remplacement par le principe de réalité, on n'est coupable que d'avoir cédé sur l'exigence fondamentale qui est la racine même de la réalité.

Je vais maintenant vous donner d'emblée le point que je réservais pour la bonne bouche. Il justifie l'interprétation que j'ai proposée et qui a conduit à distinguer le plaisir hallucinatoire et l'exigence résiduelle de jouissance qui ne se satisfait pas de ce plaisir.

Il est certain que Freud, dans ce texte, précisément en son point IV, durcit la frontière entre ce qu'il appelle lui-même le *Lust Ich* et le *Real Ich*. Il durcit cette opposition puisqu'il fait vraiment du *Lust Ich* le sujet du désir, qui ne sait rien faire d'autre que souhaiter ou désirer, c'est-à-dire travailler pour un gain de plaisir. De l'autre côté, le *Real Ich* est à pied d'oeuvre dans le monde, se donne de la peine et vise l'utile. Il essaye d'assurer à l'organisme sa survie dans le monde.

Ce point IV de Freud commence donc par cette opposition. C'est celle que les analystes, avant Lacan, mettront au premier plan : les patients viennent pleurer chez nous de ne pas avoir assez de plaisir, de tout ce que la dure réalité leur produit de désagréments, et il s'agit alors de passer du *Lust Ich* au *Real Ich*. On va s'occuper des vrais intérêts du patient dans le monde . Il y a là un côté *enrichissez-vous*. Les patients vont alors se rendre utiles au mieux à l'humanité, et ça sera la sublimation, ou se rendre utiles au moins à eux-mêmes. Voilà une conception de l'analyse qui s'est autorisée de ce texte de Freud.

Quand Lacan, dans *Encore*, définit la jouissance comme ce qui échappe au registre de l'utile, il s'agit d'une référence directe à ce début de la quatrième partie du texte de Freud, à savoir qu'il y a au contraire quelque chose à quoi il ne s'agit pas du tout de renoncer et qui est la racine même de la réalité, qui est ce pour quoi nous avons une réalité. Nous avons une réalité seulement pour la jouissance. Ce que nous appelons la réalité n'est qu'un chemin indirect pour atteindre la jouissance. Le principe de plaisir est le règne du chemin direct pour la jouissance mais il n'arrive pas à satisfaire tout ce qui est de l'exigence du plaisir. Il faut donc faire un circuit beaucoup plus large mais qui est encore conditionné par l'exigence supplémentaire du plaisir. Autrement dit, ce que nous appelons la réalité, c'est un circuit long au service de la jouissance.

C'est là que nous trouvons la phrase de Freud la plus importante, la phrase qui est la phrase indiscutable de ce texte pour justifier cette interprétation : « *En réalité* [Wirklichkeit] *la subtitution du principe de réalité au principe du plaisir n'implique aucune déposition du principe du plaisir, mais seulement une mise à l'abri du principe du plaisir.* »

C'est là une phrase décisive qui donne le sens de cette métaphore entre principe de réalité et principe de plaisir. Il y a sans doute une substitution mais cette substitution n'est nullement faite pour déposer et annuler une fois pour toutes le principe du plaisir. Cette substitution est faite pour le mettre à l'abri. Ca veut dire qu'il y a cette partie de jouissance qui reste au coeur même de la réalité et qui en est comme protégée.

Le schéma de Lacan, dans *L'Ethique de la psychanalyse*, qui met au coeur la partie extime et qui mobilise autour de cette partie les représentations et la réalité et le symbolique, répond exactement à cette mise à l'abri de la jouissance par la réalité elle-même. Dès lors, il faut concevoir que le principe de réalité est au service du principe du plaisir. Le principe de réalité remplace le principe du plaisir mais il ne le remplace que pour mettre à l'abri ce qui est le coeur du principe du plaisir. C'est pour cette sauvegarde qu'il y a un principe de réalité. Ce que nous appelons la réalité, ce n'est que le tour, le détour même que doit faitre le *Lust Ich* pour obtenir la satisfaction pulsionnelle. Et quand Lacan propose le schéma de la pulsion comme un circuit *autour* de l'objet *a*, c'est encore là le même schéma qui est à l'oeuvre.

Dès lors, d'une façon plus générale, on peut dire que l'on peut sans doute opposer le signifiant et la jouissance, mais à la condition de saisir en quoi le signifiant même est au service de la jouissance. On en vient alors à saisir que, à la jouissance perdue dans la substitution d'un principe à l'autre, peut venir une jouissance substitutive qui se trouve au niveau même du signifiant.

La condition pour que la psychanalyse ne soit pas le troisième terme de la série pédagogie et religion, c'est qu'elle ne soit pas, dans la direction même de la cure, le représentant du principe de réalité.

A la semaine prochaine.

CAUSE ET CONSENTEMENT XX
Cours du 25 mai 1988

Nous en sommes donc toujours à ce texte des *Formulations sur les deux principes de l'événement psychique* que Lacan a accentué en traduisant par *événementialité psychique*. En tout cas, voilà quelque chose qui pourrait se recouper avec ce qui occupe tant notre ami Donald Davidson qui scrute les événements mentaux, dans lesquels il inscrit, en vrac ou en série, les tendances, les désirs, les pensées, les idées, etc.

L'événementialité psychique selon Freud n'est pas simple. Elle est double. Lorsqu'on suit Freud, on le suit sur le chemin d'un dualisme psychique. Je vous ferai tout de suite remarquer que cette notion de dualisme n'est pas propre à Freud. Le terme même de psychique utilisé par Freud est déjà une opposition du physique. Mais je relèverais qu'à l'intérieur même du psychique, une fois qu'il est distingué du physique, Freud y retrouve un second dualisme, un dualisme interne au psychique lui-même, et qui, dans un certain sens, répercute la distinction du physique et du psychique.

Le moindre manuel de philosophie invite à distinguer la connaissance et l'affectivité. Si l'on admet volontiers que l'affectivité soit elle aussi connaissance, on distingue néanmoins entre connaissance intellectuelle et connaissance sensible. On peut distinguer ce qu'est l'âme en elle-même et ce qui résulte en elle de son union avec un corps. Ca nous donne aussi deux registres du psychique. On peut scruter l'âme considérée en elle-même, et ce qui dans l'âme résulte comme représentations et sensations de son union avec un corps.

A prendre les choses d'aussi haut, on saisit que toute une part de la philosophie traditionnelle a pour thème tout à fait fondamental de distinguer précisément ce qui

appartient à l'âme seule et ce qui devient son union au corps. Dans la philosophie morale traditionnelle, cela est à l'occasion parlé comme une indication à l'âme de s'auto-appartenir, et par là de réussir à maîtriser ce qui lui vient de son union au corps, en particulier quand s'y ajoute la croyance que l'âme seule est éternelle et que, à se placer de ce point de vue, elle n'a pas lieu d'avoir les craintes qui ne lui viennent que de son rapport au corps.

Ce que je viens de dire, volontairement simplifié et bref, est pourtant suffisant et assez évocateur pour que je n'ai pas besoin de justifier plus avant le fait que la notion d'un dualisme intrapsychique n'est pas spécifiquement freudienne. Mais ce rappel est justement fait pour mettre en valeur ce qui distingue à cet égard le dualisme freudien.

Si l'on considère la façon dont il s'introduit, c'est un dualisme qui ne se fait pas selon les contenus du psychique. Il ne porte pas sur la distinction qui serait d'un côté celle des idées, et de l'autre côté celle des affects. Il ne prend pas comme levier, pour appréhender le psychique, la différence kantienne du concept et de l'intuition. Plus généralement, on ne peut pas dire qu'il se fait selon la distinction de l'âme et du corps en tant que cette distinction se reflète dans la distinction de l'âme, dans l'union de l'âme et du corps.

Il faut noter le biais qu'est celui de Freud quand il évoque ce qui a lieu du principe du plaisir par rapport au moment où le principe de réalité rentre en jeu, à savoir que Freud dit que l'excitation sous le principe du plaisir donne lieu à des mouvements du corps ne visant nullement à la transformation du monde extérieur, mais qui animent ce corps selon un certain nombre de mimiques ou de palpitations, et que quand le principe de réalité s'est introduit, cette excitation est susceptible de se décharger dans l'action qui, elle, est motrice et capable de transformer la réalité extérieure. Autrement dit, dans un cas comme dans l'autre, la considération du corps est là mise en jeu, mais le corps n'est pris en considération que secondairement.

Nous n'avons donc pas affaire à un dualisme selon le contenu du psychique mais à un dualisme des principes. Ca veut dire que la distinction est celle de deux régimes, c'est-à-dire que l'événement psychique peut survenir sous le régime du plaisir ou sous le régime de la réalité. Il y a là une différence notable par rapport à ce que j'appellerais brièvement le dualisme traditionnel.

Il faut là donner toute sa valeur à ce que j'ai souligné la dernière fois, à savoir la continuité qu'il y a entre plaisir et réalité, en dépit de la substitution d'un principe à l'autre. Ca comporte une différence majeure par rapport à la vision traditionnelle de l'âme selon laquelle l'esprit irait de son propre mouvement vers le bien, vers le vrai, vers le beau, et que, dans cet élan, il serait troublé, arrêté par un rapport avec le corps, de telle sorte qu'une fois libéré de cet assujettissement, l'esprit pourrait reprendre sa course vers ces valeurs positives du bien, du vrai et du beau. C'est développé depuis Platon et ça a été repris et renforcé par la religion chrétienne, de telle soirte que la mort comme séparation d'avec le corps pourrait être conçue comme une véritable libération de cet assujettissement, permettant à l'esprit de vaquer à ses finalités les plus hautes.

Or il est clair que le psychique freudien ne va pas vers le vrai, le bien et le beau, mais vers le *Lust*, et que, allant vers le plaisir, il va vers l'erreur, l'illusion, et même vers l'hallucination. Est-ce contradictoire avec la vision traditionnelle ? Peut-être pas tant que ça, si l'on admet que le vrai, le bien et le beau puissent être justement erreur, illusion, voire hallucination. En tout cas, ça introduit le soupçon que ces valeurs si hautes pourraient très bien n'être engendrées que sur le chemin où le psychique va vers son plaisir.

Du coup, ce point de départ suppose en lui-même qu'il n'y a nullement, contrairement à la vision traditionnelle, d'amour de la vérité, que l'amour de la vérité n'est nullement primaire. C'est bien pourquoi c'est déjà au niveau du régime de plaisir que Freud introduit la notion de refoulement. A cet égard, le refoulement est ce qui s'opère au nom du *Lust*. Le refoulement, c'est le mode de « jugement » sous le régime du plaisir. C'est un point de vue que l'accent mis sur le refoulement comme refoulement de signifiants fait souvent oublier, et c'est là qu'il y a lieu de rappeler que tout refoulement signifiant reste sous la dépendance du refoulement en tant qu'il obéit à l'exigence du *Lust*.

Ce que ce point de départ freudien comporte également, c'est qu'il n'y a pas de façon native une activité de l'esprit qui le porterait dans la réalité extérieure. Il y a sans doute un régime de fonctionnement mais qui, en tant que tel, ne fait pas du tout de l'esprit un agent actif de la transformation du monde. Si l'on songe à l'évocation fameuse : *Au commencement*

était l'action, qui est la modification goethéenne d'une parole biblique, il est clair que dans le schéma même de Freud qui s'ordonne bien avec un avant et un après, avec un commencement et une suite, ce n'est pas cet axiome de Goethe qui vaut. Ce qui vaut, c'est : *Au commencement était le Lust.* Ce n'est pas, si je puis dire, *fiat lux*, mais *fiat Lust.*

Ce point de départ est tout à fait contraire à l'orientation vers l'action, puisque, s'il y a une orientation qui s'en déduit, c'est au contraire le repos. On pourrait presque dire qu'au commencement était le repos. Ce n'est pas le modèle de la création du monde où, après avoir oeuvré à cette magnifique construction où nous nous échinons à survivre, le Créateur, le septième jour, peut enfin se reposer. Vous riez… Je vous ferais remarquer que nous sommes encore sous ce régime. Malgré les vertueux efforts de la Révolution française pour passer à un autrre régime de comptage du temps, nous en sommes là de nos joures.

Ce qu'indiquerait plutôt Freud, c'est que le dimanche est le premier jour, et que ça devrait être même dimanche tous les jours de la semaine, de telle sorte qu'il n'y ait plus de semaine. Vous connaissez l'anecdote fameuse de Pyrrhus qui se promet de conquérir toute la Grèce, puis de traverser les mers et d'aller au-delà, et qui, questionné par un philosophe qui lui demande : *Et après, et après ?*, répond qu'il aura toute la terre. Mais le philosophe de continuer : *Et après ?* Et Pyrrhus de dire qu'alors il se reposera. Et le philosophe de lui dire : *Pourquoi ne pas commencer tout de suite ?*

Eh bien, cette anecdote peut paraître conforme à ce que Freud nous indique dans ses *Formulations.* Il ne serait pas très loin de nous dire très gentiment pourquoi ne pas commencer par mourir : ça nous débarrasserait des choses à faire. Nous avons déjà là, au moment où nous saisissons ce principe du plaisir, quelque chose qui n'est pas sans affinité avec la pulsion de mort. Vous savez que dans *Au-delà du principe du plaisir*, Freud sera longtemps à articuler et à différencier le principe du plaisir et la pulsion de mort : *Commencez donc par vous reposer un peu ! Et même définitivement.*

Il y a donc une sorte d'état de repos, et j'ai la dernière fois souligné que la question était de savoir pourquoi nous sortons de cet état de repos que le régime du plaisir est fait pour assurer au psychique. Il y a un état modèle du *Lust Ich* auquel nous payons ce que nous lui devons en dormant. Le *Lust Ich*, nous le sommes chaque fois que nous nous apprêtons à dormir, et c'est, on le sait, un lieu élu d'un certain nombre de rituels qui, en cas de névrose obsessionnelle, prennent une certaine importance dans l'existence. Nous sommes ce *Lust Ich* chaque fois que nous nous livrons au sommeil. Il y a une référence constante de Freud, dans ce texte, pour bien marqauer en quoi le principe du plaisir est toujours pour nous actuel, à savoir l'exemple du rêve. Si l'on conçoit l'éducation comme la domination du principe de réalité sur le principe du plaisir, il y a une limite à l'éducation, à savoir qu'il faut dormir. Ca faisait problème à Bentham, utilitariste, que ce temps perdu pour la production de l'utile. D'où un certain nombre de conseils judicieux sur comment abréger le temps de sommeil des étudiants, des ouvriers, et puis de tous ceux qui tournent la meule au service de l'utile. Il s'agit d'un *comment moins dormir* dans le fil du règne de l'utile.

Ce *Lust Ich*, dans son état idéal, il s'apporte à lui-même, il génère lui-même ce qu'il lui faut. C'est ce que comporte, du point de vue de la sexualité, ce que Freud conçoit comme un auto-érotisme primaire, un auto-érotisme dont la formule ne serait pas *je pense, donc je suis*, mais *je m'aime, donc je suis.* Ce que Freud nous décrit, c'est une sorte d'auto-toxicomanie primaire. L'appareil psychique s'intoxique lui-même. Il se drogue de façon primaire. Par rapport à ça, on peut feindre, au son du clairon, le *Real Ich* qu'on incite à se lever par une petite sonnerie le matin. C'est le côté docteur Jekill et mister Hyde, docteur *Lust* et mister *Real.*

L'introduction du principe de réalité, c'est l'indication de se tourner vers la réalité extérieure. Elle s'introduit d'emblée sous le mode d'une césure. Elle s'introduit d'emblée sous ce mode chez Freud, dont on pourrait croire qu'il lui a été inspiré par l'expérience analytique, c'est-à-dire par un *fini de rire !* En effet, la substitution du *Real Ich*, c'est, si l'on veut, une sorte de sevrage.

On voit, telle que Freud nous la décrit, la conscience devoir se détourner en partie des processus psychiques internes pour s'occuper de la réalité extérieure, c'est-à-dire des qualités sensibles des objets. Dans le monde extérieur, les qualités sensibles se réfèrent exactement aux organes des sens. Ce n'est pas dans Lacan mais déjà dans Freud que le moement où l'on se tourne vers la réalité extérieure se traduit par l'attention donnée à ce

qui vient par les organes des sens. Le sujet ouvre les yeux et accepte de reconnaître des réalités qui sont définies par le fait même qu'elles ne lui font pas plaisir. Avant, quand ce *Ich* n'est pas sous le régime de la réalité, il refoule ce dont il s'agit. C'est encore comme cela qu'on utilise à l'occasion une jaculation comme *C'est vrai !* – ce n'est pas agréable mais c'est vrai. Avec la reconnaissance de cette vérité est déjà impliqué le fait qu'elle n'est pas agréable. C'est exactement à cet abord-là que se référait Lacan quand il m' était arrivé de lui poser la question, dans sa *Télévision*, de savoir pourquoi en 1973 – période d'une société en plein glissement à gauche – il prophétisait la montée du racisme – ça paraissait à l'époque saugrenu – et qu'il répondait : *« Parce que ça me paraît pas drôle et que pourtant, c'est vrai. »*

Dans cette conjoncture du vrai et de ce qui n'est pas drôle, nous sommes exactement dans la ligne des *Formulations*. C'est exactement comme ça que Freud définit le vrai. Le vrai, c'est ce qui n'est pas drôle. Le moi impartial que nous décrit Freud comme celui qui se tient au niveau du principe de réalité est décrit essentiellement sur le mode du *ce n'est pas drôle*.

Le *Real Ich*, on voit ce que c'est. C'est celui qui est armé pour le combat pour la vie, celui qui admet les lois du déterminisme social, à savoir que les forts font disparaître les faibles. Le *Real Ich*, c'est l'homme de la compétition vitale. A cet égard il s'établit une continuité entre les finalités de la psychanalyse et les finalités d'un certain nombre d'autothérapies qui sont en général des variations sur le moyen de parvenir. C'est comment être riche, comment placer des actions là où il faut, comment surveiller son corps pour qu'il reste le plus longtemps possible en état. On a donc là une continuité sous l'égide du *Real Ich*, de telle sorte que l'analyse apparaît être un réveil à la réalité.

En retour, ce point de vue facilement critiquable a quand même l'avantage de faire apercevoir que dans la névrose, dans la psychose et d'une façon générale dans le symptôme, il y a au contraire un *Lust* auquel on n'a pas renoncé. L'un des avantagres de ce point de vue, c'est de faire apercevoir qu'il y a une jouissance dans le symptôme. Lacan n'a pu reconquérir ce point de vue qu'après un long détour, puisqu'il était parti de ce que le symptôme s'interprète. Avec ce point de vue du *Lust Ich* au *Real Ich*, on aperçoit au contraire tout de suite que le symptôme névrotique comme fermeture à la réalité est une adhésion à la jouissance.

Il faut dire, en même temps, que ce point de vue repose sur une dichotomie entre fantasme et réalité. Le fantasme, conformément à ce que dit Freud dans son texte, obéit au principe du plaisir. Il se détourne de la réalité extérieure, et c'est donc d'un renoncement au fantasme que l'on peut attendre le réveil à la réalité. De là se déduit la pratique de l'analyse comme une orthopédie.

La distinction devenue familière de l'objet *a* et de $ pour situer l'analyste et l'analysant, se trouve elle aussi volontiers détournée dans la dichotomie du principe de réalité et du principe du plaisir. Après tout, la dichotomie phénoménologique de l'expérience analytique, même habillée par Lacan des termes d'objet *a* et de $, tend toujours à revenir à la distinction du principe de réalité et du principe du plaisir. C'est là qu'il faut affirmer l'axiome selon lequel la réalité n'est que la poursuite de la jouissance par d'autres moyens. Cet axiome empêche l'analyste d'être le gardien de la réalité commune entendue comme surclassant le principe du plaisir, y compris le principe du plaisir en tant qu'actif dans le symbolique.

C'est un fait, donc, que le principe du plaisir a pour fonction de vous endormir. Mais tout le développement de Freud dans ses *Formulations* tient précisément à ce que ce principe du plaisir n'arrive pas à endormir, à apaiser, à satisfaire. En fait, il y a comme une noix qui n'arrive pas à être cassée, et c'est ce que Freud appelle une exigence interne.

Ce n'est pas la réalité extérieure par elle-même qui fait ouvrir les yeux. Ce qui fait ouvrir les yeux, c'est le clairon interne, ce qui sonne la charge, le clairon non pas venant de la réalité extérieure mais appartenant au psychique lui-même. C'est là qu'est la grosse voix. Autrement dit, c'est parce que le principe du plaisir ne marche pas jusqu'au bout que j'essaye le principe de réalité. Bien qu'il y ait, par rapport au principe du plaisir en tant qu'il commande les événements psychiques, une substitution d'un autre principe à celui-là, c'est néanmoins au service du principe du plaisir que fonctionne le principe de réalité.

Ca nous oblige à dédoubler le *Lust* pour rendre compte de ce que Freud écrit en toutes lettres, à savoir que le principe de réalité continue d'être au service du principe du plaisir et lui sert en fait de sauvegarde. Même s'il faut, dans le texte de Freud, qu'il y ait la *Realität*

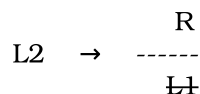
après le *Lust*, c'est néanmoins toujours le *Lust* qui commande. Dès ce texte, on voit se déplier ce que Freud appellera plus tard l'au-delà du principe du plaisir. Le mot de *Sicherung* est en effet très parlant : *sauvegarde* du principe de réalité par le principe du plaisir. Nous sommes là dans une économie – et là le dualisme cède la place à un monisme – qui est gouvernée de part en part par le *Lust*. Ou bien le *Lust* se satisfait directement et c'est alors le règne du principe du plaisir, ou bien il se satisfait indirectement et c'est le principe de réalité. C'est là que l'on pourrait distinguer un principe du plaisir au sens restreint, L1, et un principe du plaisir généralisé, L2 :



Vous saisissez ce qui a incité Lacan à proposer une seconde traduction de ce *Lust* en distinguant plaisir et jouissance, étant entendu qu'il ne se tient pas toujours lui-même à cette stricte opposition. En effet, pour essayer de situer ce qui ne se laisse pas résorber par le principe de réalité mais qui au contraire commande son règne, Lacan écrit l'objet *a* et le définit comme plus-de-jouir, ce qui signifie qu'il implique auparavant une barre, une suppression de la jouissance. A cet égard, donc, on ne peut pas dire que L1 soit d'une façon univoque le plaisir, puisque, en tant que supprimé, ça peut être aussi bien la jouissance. Le L2, c'est la jouissance, mais c'est à l'occasion ce qui surgit de la suppression de la jouissance, à savoir le plus-de-jouir :



Nous avons vu que ce que Freud appelle d'emblée la vérité, c'est ce qui ne fait pas plaisir. C'est foncièrement la vérité qu'on refoule et que le principe de plaisir sert à refouler. Mais il y a aussi la notion – et c'est cela qui est difficile à tenir – que même si le principe du plaisir continue secrètement d'agir et de commander le principe de réalité, il n'en reste pas moins qu'au niveau inférieur il y a bien une barre, une suppression du *Lust* qui est nécessaire à l'institution de la réalité :

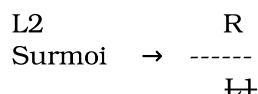


C'est ce que l'on peut appeler une délibidinalisation de la réalité ou encore une désexualisation de la réalité. Remarquons que c'est le seul point où la désexualisation a un sens. Au moment même où il rejette la notion de libido désexualisée, qui lui paraît une contradiction dans les termes, Lacan accepte pourtant ce terme de désexualisation quand il s'agit de l'abord de la réalité.

Dire que le champ de la réalité demande l'extraction de l'objet *a* s'inscrit encore dans la suite de cette conception, à ceci près que cette fois-ci Lacan met en cause L2 et non pas seulement L1.

Nous sommes là à un point-carrefour que je peux faire valoir en ramenant ici la considération du surmoi. Freud dit que le surmoi est la source de la réalité. Comment entend-t-on cela ? Il ne faut pas méconnaître que là, chez Freud, le sujet n'apparaît pas d'emblée au niveau de la réalité. Il faut une instance spéciale qui lui fait ouvrir les yeux et sans laquelle il les garderait obstinément clos. Le surmoi comme source de réalité serait ce qui précisément fait ouvrir les yeux au sujet. En ce sens, le surmoi comme source de la

réalité travaille contre Eros, contre le *Lust*. Il y a toute une partie du surmoi qui est bien dans ce registre-là. Le surmoi est là l'opérateur pour passer du principe du plaisir au principe de réalité : *Accepte le déplaisir ! Souffre !* Mais ce que nous fait apercevoir cette construction, c'est que plus secrètement le surmoi incarne l'exigence même du *Lust*. Le surmoi en tant qu'opérateur qui fait passer du principe du plaisir au principe de réalité est justement au même niveau de ce que nous avons appelé ici L2 :



Le surmoi incarne comme instance ce qui n'est pas satisfait par le plaisir hallucinatoire, par ce que peut donner le principe du plaisir. Le surmoi est donc strictement équivalent à ce que j'appelais la noix qui est dure à casser, c'est-à-dire ce qui comme exigence du *Lust* ne se trouve pas être satisfait par le principe du plaisir et qui demande à être satisfait par la réalité. C'est en quoi Lacan a pu dire que le surmoi formule foncièrement un *Jouis !*

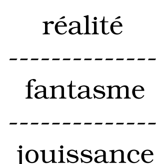
S'il a pu le formiuler ainsi, c'est parce que c'est strictement en conformité avec le schéma freudien des *Formulations*. Lacan n'a rien fait d'autre que de remettre à sa place le surmoi comme source de la réalité. Il est source de la réalité en tant que toutes ses injonctions – *Ouvre les yeux ! Transforme le monde ! Accepte le déplaisir !* – ne prennent leur vraie valeur que si elles sont resituées dans ce qui commande foncièrement le passage à la réalité, à savoir l'exigence encore d'une jouissance qui n'est pas satisfaite par le principe du plaisir. Il est clair alors que le commandement du surmoi est justement d'autant plus tyrannique pour le sujet que l'accès à la réalité est plus précaire.

Je disais que nous étions à un point-carrefour, parce qu'à partir de notre lecture nous trouvons à situer à sa place l'instance du surmoi telle qu'elle est présentée par Freud, et parce que nous saisissons quelle est la racine de son équivoque.

Premièrement, on peut considérer le surmoi source de la réalité à partir de la *Realität*. A ce moment-là, c'est celui qui impose au sujet de se mettrre au niveau de cette réalité. Ou bien, deuxièmement, on peut le considérer à partir d'où il prend ses racines, à savoir dans le principe du plaisir et l'échec de ce principe à satisfaire le sujet. A cet égard, le surmoi ne fait que répercuter cette exigence au-delà de ce que peut en satisfaire le principe du plaisir. C'est en quoi, plus secrètement, s'il y a commandement du surmoi, il peut se traduire au plus simple par l'exigence de jouissance.

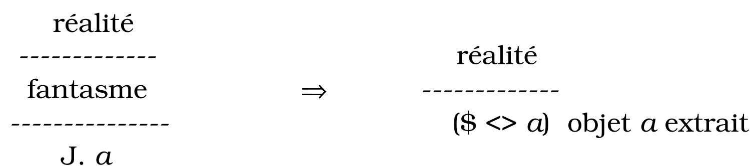
D'autre part, il est clair, concernant le surmoi, que l'on ne peut s'en tenir à une dichotomie du fantasme et de la réalité. Ce schéma comporte au contraire que la réalité n'est que la poursuite du fantasme par d'autres moyens. Dans la substitution d'un principe à l'autre, il y a un *ouvre les yeux*, mais ça veut dire seulement que la réalité se réduit au fantasme, à ceci près qu'entrent en jeu les organes des sens. C'est pourquoi Lacan pouvait définir la réalité comme le fantasme au cinq sens près.

Le réveil psychanalytique, lui, est autre chose, puisqu'il est le réveil du réveil. A cet égard il n'y a pas lieu de distinguer la réalité extérieure de la réalité intérieure, dans la mesure où le fantasme et la réalité extérieure sont du même côté et travaillent tous les deux pour la jouissance. Ils travaillent d'abord pour mettre à l'abri cette jouissance, pour lui donner une couverture. Le fantasme comme la réalité extérieure ne font rien d'autre que couvrir la jouissance. S'il y a lieu de découvrir la place du fantasme sous la réalité, il y a lieu également de découvrir la jouissance sous le fantasme :



Le fantasme, en tant qu'il répond au principe du plaisir, couvre l'exigence de jouissance. A cet égard, on saisit que Lacan, de façon très logique dans cette orientation, ait pu traduire l'introduction du principe de réalité comme une extraction de l'objet *a*, et ait pu, plus précisément, formuler que le champ de la réalité n'est que le tenant-lieu du fantasme. Ca réduit réalité et fantasme, et ça peut se traduire aussi bien par le fait de dire que la réalité n'est que le fantasme au cinq sens près, ou de dire que le champ de la réalité n'est que le tenant-lieu du fantasme.

Dans ce schéma de la substitution du principe de réalité au principe du plaisir, qu'on traduit par l'opposition entre le champ de la réalité et celui du fantasme, comment la réalité peut-elle s'inscrire ? Eh bien, pour que la réalitré puisse là s'inscrire, il faut que le terme petit *a* lui laisse la place, ce qui se traduit par le fait que le sujet barré supporte la réalité, mais que l'objet *a*, par contre, en tant qu'il est extrait, donne son cadre au champ de la réalité :



Ce qui va venir à la place de petit *a*, c'est un certain nombre d'objets extérieurs, dont la valeur même ne s'imposera qu'en tant qu'elle sera cadrée et située par l'objet *a*, cet objet à la place de quoi viennent ces objets extérieurs.

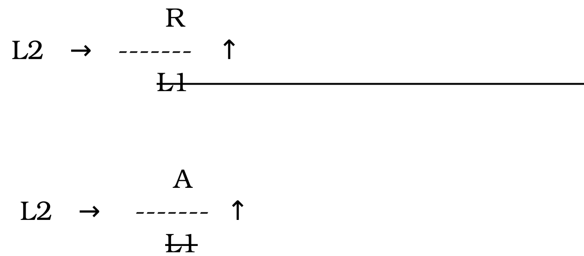
A cet égard, je voudrais introduire ici le concept de l'Autre, et marquer en quoi nous pouvons faire équivaloir l'Autre de Lacan à ce qui est ici écrit comme réalité :

$$A = R$$

Nous pouvons inscrire ici le lieu de l'Autre en tant que désert de jouissance. Lacan n'y est venu que d'une façon indirecte, en partant de la métaphore de l'imaginaire par le symbolique : S/I. C'est la première métaphore à laquelle il a eu affaire : une *Aufhebung* de l'imaginaire. Mais il faut savoir que ce que le premier enseignement de Lacan désignait comme inertie de l'imaginaire n'était que le premier nom de la jouissance. Si dans son étude sur la psychose on trouve l'expression de *jouissance imaginaire*, c'est à cause de la nécessité qui structuralement inscrit l'imaginaire à la place de la jouissance. C'est en cela qu'on peut formuler que c'est au lieu de l'Autre que s'accomplit un chiffrage et un déchiffrage de la jouissance, et qu'on peut renvoyer les chaînes signifiantes à la jouissance dont elles sont extraites.

On pourrait alors compléter le principe du plaisir par ce que l'on pourrait peut-être appeler le principe de l'Autre, en tant qu'il donne un nouveau régime de fonctionnement psychique par rapport à la jouissance. De fait, nous trouvons à l'occasion chez Lacan le dualisme du plaisir et de la réalité transformé en dualisme de la jouissance et du signifiant. C'est ce qui fait que le principe de l'Autre puisse paraître s'introduire, dans une économie de la jouissance qui lui préexiste, en tant qu'effaçant la jouissance. C'est le thème du langage quii efface la jouissance. A l'occasion, il l'efface du corps.

C'est un thème qui va de pair avec la notion que l'Autre est aussi bien ce qui travaille pour la jouissance, est ce qui conduit tout naturellement à la satisfaction du blablabla. Je me demande si je vais vous en donner un exemple. Je me le demande parce que ça ne m'apparaît pas évident. La jouissance du blablabla, c'est, si vous remplacez ici R par A, ce qu'implique que l'exigence de jouissance passe par l'Autre pour se satisfaire :



Ce dont Lacan a fait une surprise pour ses auditeurs se déduit très logiquement de ce schématisme. Mais à ceci près, et qui fait justement l'erreur commune, que ce qui est là posé, ce serait d'abord la jouissance et puis ensuite la réalité, d'abord la jouissance et puis l'Autre. Le sujet irait de sa propre pente à la jouissance, et s'en trouverait détourné, inhibé, troublé par l'interposition du langage, par l'interposition de l'Autre.

C'est là, on peut le dire, que Lacan vient à corriger Freud. En tout cas, c'est ainsi que lui-même le présente au chapitre V d'*Encore*. Il corrige Freud sur ceci, que la jouissance n'est pas antérieure à la réalité. Il s'oppose à la notion que le *Lust Ich* serait antérieur au *Real Ich*. Corrigeant Freud, on peut dire qu'il propose une contre-théorie du développement où le primaire n'est pas premier, et qui déplace donc le principe du plaisir de sa position primaire chez Freud, en invitant à penser ce principe du plaisir d'emblée au niveau de l'Autre, c'est-à-dire succédant au langage, et de telle sorte que la jouissance soit impossible avant lui.

Ca oblige déjà à poser la satisfaction, celle dont il s'agit dans le principe du plaisir, comme un temps suivant l'interdiction qui a été posée sur un certain nombre d'objets. Le principe du plaisir, avec sa satisfaction hallucinatoire, suppose qu'il y ait déjà l'Autre dans la barre mise sur un certain nombre d'objets dans le monde. D'où la théorie du contre-développement chez Lacan, à savoir qu'il y a d'abord un rapport au monde, et précisément pour le bébé. Comme il le dit, il ne regarde que ça, *« ça l'excite dans la proportion exacte où il ne parle pas encore »*. On commence par la réalité extérieure qui est au fond satisfaisante pour le *Ich*, et c'est à partir du moment où le sujet parle qu'il ne se satisfait plus alors du monde extérieur. C'est à partir de ce moment-là qu'il se satisfera du langage lui-même. C'est en quoi Lacan formule que la réalité est abordée avec les appareils de la jouissance, et c'est au fond conforme au schéma de Freud, mais à ceci près que l'appareil de la jouissance, c'est le langage.

Eh bien, je m'arrête sur ce renversement pour ne pas vous laisser sur des choses trop claires ou trop simples, pour ne pas vous permettre de dormir pendant les vacances.